Das System der theologischen Summe des hl. Thomas von ...

A. Portmann





Das System der Theologischen Summe des hl. Thomas von Aquin

Zweite Auflage

Mit Anmerkungen und Erklärung der scholastischen Ausdrücke und einem Anhang über: „Die Prinzipien der thomistischen Philosophie“.



Von

A. Portmann,

Professor der Theologie und Chorherr zu St. Leodegar in Luzern.

Mit bischöflicher Approbation.



Luzern,
Druck und Verlag von Räber & Cie.
1903.

Dem hochwürdigsten gnädigen Herrn



Bischof von Basel-Lugano

dem eifrigen Förderer kirchlicher Wissenschaft und Kunst

in Ergebenheit gewidmet

von seinem ehemaligen Kollegen.



Vorwort.

Diese zweite Auflage des längst vergriffenen „System der theologischen Summe" unterscheidet sich nicht wesentlich von der ersten Bearbeitung. Immerhin war der Verfasser bestrebt, noch mit größerer Vollständigkeit einen Abriß der ganzen Summe zu bieten; es ist darum kein einziger Artikel derselben übergangen; ebenso wurde auch besonders auf die praktische Brauchbarkeit Rücksicht genommen und deshalb sind solche Gegenstände einläßlicher behandelt; endlich ist alles mehr gelehrte Material mit den technischen Ausdrücken in die Anmerkungen verwiesen, damit der Grundtext, dadurch unbehindert, als ein selbständiges Ganzes, leicht gelesen und benutzt werden kann. Im übrigen sei zur zweiten was zur ersten Auflage bemerkt:

Es möchte diese, durch ihre zusammenhängende Darstellung von andern sich unterscheidende Bearbeitung der Summa theologica zunächst besonders für Kleriker und Theologen eine Einführung in das Studium eines der größten und tiefsinnigsten theologischen Werke sein. Es ist zu dem Zweck ein jeder Artikel behandelt, meist auch die Begründung kurz zusammengefaßt, der Zusammen-

hang, aus dem das Einzelne aufzufassen ist, dargestellt und schwierigere philosophische Begriffe und termini technici erklärt; das beigegebene systematische Register soll schon einleitend möglichst übersichtlich und kurz das ganze System darstellen und das alphabetische Register das Auffinden der aus den Titeln weniger ersichtlichen Materien erleichtern, so daß es danach nicht mehr große Schwierigkeiten bieten sollte, sich im Original zu orientieren und dasselbe selbst zu lesen.

Es hatte aber der Verfasser mit der Bearbeitung auch die Absicht und die begründete Hoffnung, auch gebildeten Laien ein nicht allzu großes Compendium der christlichen Theologie und Philosophie in die Hand zu geben, sie auf leichte Weise bekannt zu machen mit einem, schon rein literarhistorisch betrachtet, hochinteressanten und heutzutage vielbesprochenen Werke, und damit zugleich wieder in etwas die in der Neuzeit vielfach vergessenen richtigen Begriffe und Traditionen einer christlichen Philosophie aufzufrischen. Das ist es auch, was die Bulle Aeterni Patris Leo XIII. mit dem von ihr so eindringlich empfohlenen Studium des hl. Thomas will: es soll dasselbe gegenüber einer falschen Philosophie, die nach ihr der tiefste Grund der Entchristlichung und damit auch Schädigung der modernen Gesellschaft ist, wieder die alten richtigen und damit auch die Schäden heilenden Prinzipien einer wahren christlichen Philosophie auffrischen und verbreiten. Und so möchte vorliegende Arbeit durch ihre kurze und übersichtliche Darstellung gleichsam einen „Katechismus der thomistischen Philosophie und spekulativen Theologie“ bieten und insofern ein Seitenstück bilden zu

dem nun auch in zweiter Auflage herausgegebenen mehr nur positiv und erbaulich gehaltenen: „Katechismus des hl. Thomas von Aquin"*).

Daß nun bei dieser Darstellung, obwohl immer die philosophische Begründung kurz skizzirt wurde, doch manche Gedanken des Originals nicht angedeutet werden konnten, liegt in der Natur der Sache; deshalb wäre es die größte Genugtuung des Verfassers, wenn er durch dieselbe zur Lesung des Originals selbst anregen könnte.

Uebrigens möchte doch auch die Bearbeitung für sich ein lückenloses selbständiges Ganzes bieten und es dürfte sich empfehlen, selbst vor dem Studium des Urtextes, den Ueberblick einer Abhandlung daraus zu gewinnen, da die einzelnen Artikel der Summe gar oft erst aus ihrem logischen Zusammenhang begriffen vollständig klar werden. Wer statt des Urtextes eine Uebersetzung benützen will, dem sei wieder empfohlen: „die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des hl. Thomas von Aquin, deutsch wiedergegeben von Dr. Ceslaus M. Schneider", 12 Bände, Regensburg, Verlagsanstalt, vorm. G. J. Manz.

St. Thomas, den 7. März 1903.

Der Verfasser.

*) „Katechismus des hl. Thomas von Aquin, oder Erklärung des apostolischen Glaubensbekenntnisses, des Vater unser, Ave Maria und der zehn Gebote Gottes", übersetzt, mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Portmann und Kunz, zweite Auflage, vermehrt mit einer Beilage von fünf bisher nicht veröffentlichten kleinern Katechismen aus dem 13. und 14. Jahrhundert. Luzern, Räber & Cie. 1899.

Systematisches Inhaltsverzeichnis.

Einleitung 1
Einleitung der Summa, qu. 1. 13

Erster Teil.

(Prima, qu. 2. — qu. 119.)

Von Gott.

I. Von Gott dem Einen, qu. 2—27.

Einleitung, die Existenz Gottes, qu. 2. 17
A. Das Wesen Gottes.
1. Negative Wesensbestimmungen:
a. Die Einfachheit Gottes, qu. 3. 20
b. Die Vollkommenheit Gottes, qu. 4. 21
c. Gott das höchste Gut, qu. 5.—7. 22
d. Die Unendlichkeit Gottes, qu. 7.—9. 23
e. Die Unveränderlichkeit und Ewigkeit, qu. 9.—11. . . . 24
f. Die Einheit und Einzigkeit Gottes, qu. 11. 25
2. Die Erkennbarkeit Gottes, qu. 12. 25
3. Die Namen Gottes, qu. 13. 27
B. Das Leben Gottes.
1. Die innere Lebenstätigkeit:
a. Das Erkennen Gottes: α. Das Erkennen an sich, qu. 14. β. Die Ideenwelt Gottes, qu. 15. γ. Wahrheit und Falschheit, qu. 16.—18. δ. Das Leben Gottes, qu. 18. . . . 29
b. Der Wille Gottes: α. Der Wille Gottes an sich, qu. 19. β Die Konsequenzen des Willens: Liebe, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, qu. 20.—22. γ. Die Providenz und Prädestination, qu. 22.—25. 34
2. Die äußere Lebenstätigkeit Gottes oder die Allmacht, qu. 25. . . . 39
Abschluß: Die Seligkeit Gottes, qu. 26. 40

II. Von Gott dem Dreieinen, qu. 27.—44.

Vorerörterung: Die Produkte und Relationen in Gott, qu. 27.—29. 41

A. Die göttlichen Personen an sich.
1. Die Dreipersönlichkeit im allgemeinen: a. Begriffsbestimmung von Person, qu. 29. b. Die Dreipersönlichkeit Gottes, qu. 30. c. Die Terminologie, qu. 31. d. Die Notionen, qu. 32. 44
2. Von den göttlichen Personen im besondern: a. Die Person des Vaters, qu. 33. b. Die Person des Sohnes, qu. 34.—36. c. Die Person des hl. Geistes, qu. 36.—39... 48

B. Die göttlichen Personen in ihren Beziehungen.
1. Die Person im Verhältnis zur Wesenheit, qu. 39: a. Die Regeln der Terminologie, a. 1.—7. b. Die Appropriationen, a. 7.—8. 50
2. Die Personen im Verhältnis zu den Relationen, qu. 40. 51
3. Die Personen im Verhältnis zu den Produkten, qu. 41. 52
4. Verhältnis der Personen unter sich: die Gleichwesentlichkeit, qu. 42. 52
5. Die Mission der göttlichen Personen, qu. 43. 53

III. Von der Schöpfung, qu. 44.—119.

Einleitung: Die Erschaffung der Dinge.
1. Gott die erste Ursache der Dinge, qu. 44. 55
2. Die Schöpfung aus Nichts, qu. 45. 56
3. Die Zeitlichkeit der Welt, qu. 46. 57

A. Die Gliederung der Schöpfung.
a. Die Gliederung im allgemeinen, qu. 47. 58
b. Die Gliederung im einzelnen; der Unterschied von Gut und Bös, qu. 48.—50. 59

1. Die Engelwelt, qu. 50—65.
1. Das Wesen der Engel.
a. Das Wesen derselben an sich, qu. 50. 61
b. Ihr Verhältnis zur Körperwelt, qu. 51.—54. 61
2. Die Erkenntnis der Engel: a. Das Erkenntnisvermögen, qu. 54. b. Das Erkenntnismittel, qu. 55. c. Das Erkenntnisobjekt, qu. 56.—58. d. Die Erkenntnisweise, qu. 58. 62
3. Der Wille der Engel: a. Der Wille an sich, qu. 59. b. Die Willenstätigkeit oder Liebe, qu. 60. 64
4. Erschaffung, Bewährung und Fall der Engel.
a. Die Erschaffung der Engel, qu. 61. 66
b. Uebernatürliche Ausstattung und Bewährung, qu. 62. 66
c. Schuld und Strafe der bösen Engel, qu. 63.—65. 67

2. Die Körperwelt, qu. 65.—75.

1. Die Erschaffung der Körperwelt, qu. 65. 69
2. Das Werk der Ausscheidung: Das Substrat der Ausscheidung, qu. 66. a. Der erste Tag, qu. 67. b. Der zweite Tag, qu. 68. c. Der dritte Tag, qu. 69........ 70
3. Das Werk der Ausschmückung: a. Der vierte Tag, qu. 70. b. Der fünfte Tag, qu. 71. c. Der sechste Tag, qu. 72. Der Schöpfungssabath, qu. 73. Das Sechstagewerk, qu. 74. 72

3. Der Mensch, qu. 75.—103.

1. Das Wesen des Menschen.
a. Das Wesen der Seele:
α. Die Substanz der Seele, Geistigkeit und Unsterblichkeit, qu. 75.................................... 75
β. Die Verbindung von Leib und Seele, qu. 76... 77
b. Die Seelenvermögen.
Von den Vermögen im allgemeinen, qu. 77......... 78
α. Einteilung der Seelenvermögen, qu. 78.......... 79
β. Das Erkenntnisvermögen, qu. 79................ 79
γ. Das Begehrungsvermögen: Das Wesen desselben, qu. 80. Das sinnliche Begehrungsvermögen, qu. 81. Das geistige oder der Wille, qu. 82. Die Willensfreiheit, qu. 83.. 81
c. Die Betätigung der Seelenvermögen: Die Willenstätigkeit, cf. I. II. qu. 8.—17.; Die Erkenntnistätigkeit:
α. Die Erkenntnis des Materiellen: Das Mittel der Erkenntnis, qu. 84. Der Denkprozeß, qu. 85. Das Objekt der Erkenntnis, qu. 86.. 83
β. Die Selbsterkenntnis des Menschen qu. 87........ 85
γ. Die Erkenntnis des Uebersinnlichen, qu. 88. 86
Die Erkenntnis der abgeschiedenen Seele, qu. 89. 86
2. Die Erschaffung des Menschen.
a. Die Erschaffung an sich: α. Die Erschaffung der Seele, qu. 90. β. Die Erschaffung des Leibes, qu. 91. γ. Die Bildung des Weibes, qu. 92.. 87
b. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, qu. 93....... 89
c. Der Urstand des Menschen.
α. Die urständliche Ausstattung der Seele: Die Erkenntnis des ersten Menschen, qu. 94. Der Wille des

ersten Menschen: seine Gnadenausstattung, qu. 95, seine Macht, qu. 96 90
β. Die urständliche Ausstattung des Leibes: Die ursprüngliche Erhaltung des Individuums, qu. 97. Die ursprüngliche Erhaltung der Gattung: Die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes, qu. 98. Der körperliche Zustand der Kinder im Urstand, qu. 99. Die übernatürliche Ausstattung derselben, qu. 100. Der geistige Zustand derselben, qu. 101 91
d. Das Paradies, qu. 102 93

B. Die göttliche Weltregierung.

Einleitung: über die Weltregierung im allgemeinen, qu. 103. 93
Die Wirkungen der göttlichen Weltregierung.
a. Die unmittelbare göttliche Weltregierung: α. Die Welterhaltung, qu. 104. β. Die Weltregierung, qu. 105... 95
b. Die mittelbare göttliche Weltregierung:
1. Die Engel als Mittel der Vorsehung.
a. Die Einwirkung der Engel auf Engel: α. Die Erleuchtung der Erkenntnis, qu. 106. Das Sprechen der Engel, qu. 107. β. Die Engelordnungen, qu. 108. Die Gliederung der bösen Engel, qu. 109. 96
b. Die Einwirkung der Engel auf die Natur, qu. 110. 99
c. Die Einwirkung der Engel auf die Menschen: α. Ihr geistiger Rapport auf die Menschen, qu. 111. β. Die Engelsendungen, qu. 112. γ. Die Schutzgeister, qu. 113. Der dämonische Einfluß, qu. 114 100
2. Der providentielle Einfluß der Natur.
Der Einfluß der Gestirne, qu. 115. Das Fatum, qu. 116 102
3. Der Mensch als Mittel der Vorsehung.
a. Die geistige Einwirkung auf Mensch und Natur qu. 117. 103
b. Die physische Einwirkung: Der Ursprung der Seele, qu. 118. Der Ursprung des Leibes, qu. 119. 104

Zweiter Teil.

(Secunda I. II. qu. 1—114. und II. II. qu. 1.—189.)

Zu Gott.

Einleitung: Christliche Glückseligkeitslehre, qu. 1—6. 105

Erste Abteilung.

(Prima Secundae I. II. qu. 1.—114.)

Allgemeine Moral.

I. Die sittlichen Akte, qu. 6.—49.

A. Die spezifisch menschlichen Akte, actus humani.
1. Wesen der freien Willensakte.
a. Begriff von frei und unfrei, qu. 6. Die Umstände der Handlung, qu. 7. 110
b. Die Willensakte als solche, actus eliciti.
α Das velle an sich: Objekt des Willens, qu. 8., Motiv des Willens, qu. 9., Art und Weise der Willensbewegung, qu. 10., das frui oder der Genuß, qu. 11., die Intention, qu. 12. ... 111
β. Das velle ad finem oder das Hinordnen auf ein Ziel: die Auswahl der Mittel, qu. 13., die Beratung qu. 14., der Entschluß, qu. 15., der Gebrauch der Mittel, qu. 16. 113
c. Die vom Willen regierten Akte, actus imperati, qu. 17. 115
2. Der moralische Unterschied der Akte.
a. Güte und Schlechtigkeit der Handlungen: Ueber Güte und Schlechtigkeit im allgemeinen, qu. 18. Moralischer Charakter der innern Akte, qu. 19. Moralischer Charakter der äußern Akte, qu. 20. ... 115
b. Verdienst und Schuld, qu. 21. ... 118
B. Die Leidenschaften, actus hominis, sive passiones, qu. 22.—49.
Einleitung: Begriff der passio, qu. 22., Einteilung, qu. 23., moralischer Charakter der Leidenschaften, qu. 24., ihr gegenseitiges Verhältnis, qu. 25. ... 119
1. Die Triebe der Konkupiszibilität.
a. Liebe und Haß: Wesen der Liebe, qu. 26., Ursache derselben, qu. 27., Wirkungen, qu. 28. Der Haß, qu. 29. 121
b. Begierde, qu. 30. ... 123
c. Freude und Trauer.
α. Wesen der Freude, qu. 31. Ursache derselben, qu. 32. Wirkungen, qu. 33., moralischer Charakter der Freude, qu. 34. ... 123
β. Schmerz und Trauer: Wesen des Schmerzes, qu. 35., Ursache desselben, qu. 36., Wirkungen, qu. 37., Heilmittel, qu. 38., Moralischer Charakter, qu. 39... 125

2. Die Triebe der Iraszibilität.

a. Hoffnung und Verzweiflung, qu. 40... 126
Wesen, Ursache, Wirkung
b. Furcht und Kühnheit.
α. Die Furcht: ihr Wesen, qu. 41. Objekt derselben, qu. 42, Ursache, qu. 43., Wirkungen, qu. 44.... 127
β. Die Kühnheit: ihr Wesen, Ursache, Wirkung, qu. 45. 128
c. Der Zorn: Wesen, qu. 46., Ursache, qu. 47., Wirkung, qu. 48... 129

II. Die Prinzipien des sittlichen Handelns, qu. 49.—114.

A. Die innern Prinzipien.

Allgemeine Bestimmung des Habitus: sein Wesen, qu. 49., Subjekt, qu. 50., Ursache, qu. 51., Vermehrung und Verminderung, qu. 52. u. 53., und Einteilung, qu. 54... 130

1. Die Tugend.

a. Wesen der Tugend, qu. 55............ 131
b. Subjekt der Tugend, qu. 55.................. 132
c. Einteilung der Tugenden:
α. Die intellektuellen Tugenden: Weisheit, Wissenschaft, Verständnis, Kunstsinn, gnome, synesis etc., qu. 57. 132
β. Die moralischen Tugenden: ihr Wesen, qu. 58., Verhältnis zu den Leidenschaften, qu. 59., Einteilung, qu. 60., speziell in die vier Kardinaltugenden, qu. 61. 133
γ. Die göttlichen Tugenden, qu. 62................. 135
d. Die Ursache der Tugenden, qu. 63.................. 136
e. Die Eigenschaften der Tugend: ihre Mitte, qu. 64., Verknüpfung, qu. 65., Grade, qu. 66. und Dauer, qu. 67. 137
f. Deren übernatürliche Vollendung: durch die Gaben des hl. Geistes, qu. 68., die sog. Seligkeiten, qu. 69., und Früchte des hl. Geistes, qu. 70................. 139

2. Die Sünde.

a. Wesen der Sünde, qu. 71............. 140
b. Einteilung der Sünden, qu. 72...................... 141
c. Verhältnis der Sünden zueinander, qu. 73.......... 142
d. Subjekt oder Sitz der Sünde, qu. 74..... 143
e. Ursachen der Sünde, qu. 75.:
α. die innern Ursachen: Vernunft, qu. 76., Leidenschaft, qu. 77., Willen, qu. 78.......... 144

β. Die äußern Ursachen: zulassend Gott, qu. 79., versuchend der böse Feind, qu. 80., der Mensch moralisch und durch die Erbsünde 145
Die Erbsünde: ihre Vererbung, qu. 81., ihr Wesen, qu. 82., und ihr Subjekt oder Sitz, qu. 83...... 146
γ. Die Beziehung der Sünden oder die Hauptsünden, qu. 84. 149
f. Die Wirkungen der Sünde: die Schädigung der Natur, qu. 85., die Sündenmakel, qu. 86., die Straffälligkeit, qu. 87.; die schwere, qu. 88, und läßliche Sünde, qu. 89. 149

B. Die äußern Prinzipien des sittlichen Handelns.

1. Das Gesetz, qu. 90.—109.

Einleitung: Wesen, qu. 90., Einteilung, qu. 91., Zweck und Wirkung desselben, qu. 92... 155
a. Das ewige Gesetz, qu. 93.......... 157
b. Das Naturgesetz, qu. 94 157
c. Das menschliche Gesetz: sein Wesen, qu. 95., Autorität, qu. 96., und Abänderung, qu. 97.......... 158
d. Das göttliche Gesetz:
α. Das alttestamentliche: sein Wesen, qu. 98., und Einteilung, qu. 99: — Das Moralgesetz, qu. 100. — Das Ceremonialgesetz: nach Wesen, qu. 101., Zweck, qu. 102., und Dauer, qu. 103. — Das bürgerliche Gesetz: nach Wesen, qu. 104., und Zweckmäßigkeit, qu. 105. 161
β. Das neutestamentliche Gesetz: sein Wesen, qu. 106., Verhältnis zum alttestamentlichen, qu. 107., und sein Inhalt, qu. 108.......... 169

2. Die Gnade, qu. 109.—114.

a. Wesen der Gnade: α. ihre Notwendigkeit, qu. 109., β. Begriff, qu. 110., γ. Einteilung, qu. 111.. 171
b. Ursache der Gnade, qu. 112.......... 175
c. Wirkung der Gnade: α. Die Rechtfertigung, qu. 113., β. Die Verdienstlichkeit der guten Werke, qu. 114... 176

Zweite Abteilung.

(Secunda secundae, qu. 1.—189.)

Spezielle Moral.

I. Die allgemeinen Tugenden und Pflichten, qu. 1.—171.

A. Die göttlichen Tugenden.......... 179

1. Der Glaube. qu. 1.—17.

a. Wesen des Glaubens: sein Objekt, qu. 1.; seine Akte: die innern, qu. 2., die äußern, qu. 3.; die Tugend des Glaubens, qu. 4., ihr Subjekt, qu. 5., ihre Ursache qu. 6., und Wirkungen, qu. 7. 179

b. Die Gaben des Glaubens: die Gabe des Verstandes, qu. 8., die Gabe der Wissenschaft, qu. 9. (ihre Seligkeiten und Früchte). 184

c. Die Sünden gegen den Glauben: gegen sein Wesen: die Ungläubigkeit, qu. 10. (das Verhalten gegen die Ungläubigen), die Häresie qu. 11., die Apostasie, qu. 12.,
gegen sein Bekenntnis: die Blasphemie, qu. 13., und die Lästerung wider den hl. Geist, qu. 14.
gegen die Gaben des Glaubens: die Verblendung und Stumpfheit des Geistes, qu. 15 185

d. Pflicht und Gebote des Glaubens, qu. 16........... 189

2. Die Hoffnung, qu. 17.—23.

a. Wesen der Hoffnung: ihr Objekt, qu. 17., ihr Subjekt, qu. 18... 189

b. Die Gabe der Hoffnung und deren Seligkeit, qu. 19. 190

c. Die Sünden gegen die Hoffnung: die Verzweiflung, qu. 20. die Vermessenheit, qu. 21.................. 191

d. Die Gebote für die Hoffnung, qu. 22............... 192

3. Die göttliche Liebe, qu. 23.—47.

a. Das Wesen der Liebe: an sich, qu. 23., ihr Subjekt, qu. 24., ihr Objekt, qu. 25., und die Ordnung der Liebe darauf, qu. 26.; die Akte der Liebe, qu. 27., und ihre Wirkungen: 192

α. Die innern Wirkungen der Liebe: die Freude, qu. 28., der Friede, qu. 29., das Mitleid, qu. 30......... 197

β. Die äußern Wirkungen der Liebe: die Wohltätigkeit, qu. 31., das Almosen, qu. 32., die brüderliche Zurechtweisung, qu. 33....... 198

b. Die Sünden gegen die Liebe: gegen die Liebe selbst: der Haß, qu. 34.... 200

gegen die Wirkungen der Liebe: gegen die Freude die Verdrossenheit, qu. 35. und der Neid, qu. 36... 201

gegen den Frieden: im Herzen: die Zwietracht, qu. 37.;

im Worte: der Zank, qu. 38.; im Werke: das Schisma, qu. 39., der Krieg, qu. 40., der Streit, qu. 41., der Aufruhr, qu. 42. 202
gegen die äußern Wirkungen: das Aergernis, qu. 43. 205
c. Die Gebote der Liebe, qu. 44. 206
d. Die Gabe der Liebe: die Weisheit (und ihre Seligkeit), qu. 45., ihr Gegensatz: die Torheit, qu. 46. 207

B. Die Kardinaltugenden.

1. Die Klugheit, qu. 47.—57.

1. Das Wesen der Klugheit: an sich, qu. 47.; ihre Teile: allgemein bestimmt, qu. 48., die integralen: Einsicht, Umsicht, Vorsicht 2c., qu. 49.; die subjektiven: politische, ökonomische Klugheit 2c., qu. 50.; die potentialen: praktisches und weises Urteil 2c., qu. 51. 209
2. Die Gabe der Klugheit: der Rat (und seine Seligkeit), qu. 52. 212
3. Die Sünden gegen die Klugheit: gegen sie selbst: die Unklugheit, qu. 53.; gegen ihre Teile: die Nachlässigkeit, qu. 54.; durch falsche Aehnlichkeit: Weltklugheit, Schlauheit, List, Betrug, qu. 55. 212
4. Die Gebote der Klugheit, qu. 56. 214

2. Die Gerechtigkeit, qu. 57.—123.

1. Wesen der Gerechtigkeit: ihr Objekt, das Recht, qu. 57., ihr Begriff, qu. 58., ihr Gegensatz: die Ungerechtigkeit, qu. 59., ihre Bestimmung durch das Gericht, qu. 60. .. 214
2. Die Teile der Gerechtigkeit:
a. ihre Arten: justitia commutativa und distributiva, qu. 61., die Wiedererstattung, qu. 62. 217
Die Sünden gegen die just. distrib.: der Nepotismus, qu. 63. 219
Die Sünden gegen die just. commutat.:
α. Durch gewaltsame Werke: an Leib: die Tödtung, qu. 64., die Körperverletzung, qu. 65. — An Gut: Diebstahl und Raub, qu. 66. — An Ehre: in Worten: vor Gericht durch Richter, qu. 67., Kläger, qu. 68., Angeklagte, qu. 69., Zeugen, qu. 70., Verteidiger, qu. 71.; außer Gericht: durch Schmähung, qu. 72., Verleumdung, qu. 73., Ohrenblä-

ſerei, qu. 74., Verſpottung, qu. 75., Verwünſchung, qu. 76 ... 220
β. nicht gewaltſam: Betrug, qu. 77., Wucher, qu. 78. 226
b. Die integrierenden Teile, qu. 79 ... 227
c. Die annexen oder verwandten Tugenden, qu. 80.:
α. die Religion: ihr Weſen, qu. 81.; ihre Akte, die innern: Frömmigkeit, qu. 82., Gebet, qu. 83.; die äußern: die Anbetung, qu. 84., das Opfer, qu. 85., das Erſtlingsopfer, qu. 86., der Zehnten, qu. 87., das Gelübde, qu. 88., der Eid, qu. 89., die Beſchwörung, qu. 90., das Lob Gottes, qu. 91. — Die Sünden dagegen: die falſche Religiöſität, qu. 92., der ungebührliche Kult, qu. 93., der Götzendienſt, qu. 94., die Wahrſagerei, qu. 95., die abergläubiſchen Gebräuche, qu. 96.; per defectum; die Irreligiöſität durch: Verſuchung Gottes, qu. 97., Meineid qu. 98., Sakrileg, qu. 99., Simonie, qu. 100. 228
β. Die Pietätspflichten: gegen Eltern, Vaterland ꝛc., qu. 101 ... 239
γ. Die Hochachtung gegen die Obern, qu. 102.; ihre Teile: die Ehrenbezeugung, qu. 103., der Gehorſam, qu. 104.; dagegen: der Ungehorſam, qu. 105. 240
δ. Die Dankbarkeit, qu. 106.; die Undankbarkeit, qu. 107 ... 242
ε. Die Wiedervergeltung oder Rache, qu. 108 ... 242
ζ. Die Wahrhaftigkeit, qu. 109. — Die Lüge, qu. 110., Verſtellung und Heuchelei, qu. 111., Prahlerei, qu. 112., Ironie, qu. 113 ... 243
η. Die Freundlichkeit, qu. 114. — Die Schmeichelei, qu. 115., die Gehäſſigkeit, qu. 116 ... 245
ϑ. Die Freigebigkeit, qu. 117. — Der Geiz, qu. 118., die Verſchwendung, qu. 119 ... 245
ι. Die Epikie oder Billigkeit, qu. 120 ... 246
3. Die der Gerechtigkeit entſprechende Gabe der Frömmigkeit (und ihre Seligkeit), qu. 121 ... 247
4. Die Gebote der Gerechtigkeit, qu. 122 ... 247

3. Die Starkmut, qu. 123.—141.

1. Das Weſen der Starkmut, qu. 123.; ihre vorzüglichſte Betätigung im Martyrium, qu. 124 ... 248

Die Sünden dagegen: die Furcht, qu. 125.; die Gefühllosigkeit, qu. 126.; die Tollkühnheit, qu. 127....... 250
2. Die Teile der Starkmut: Einteilung, qu. 128.......... 251
a. Die Hochsinnigkeit, qu. 129. — Die Sünden dagegen: die Vermessenheit, qu. 130., der Ehrgeiz, qu. 131., die Ruhmsucht, qu. 132., der Kleinmut, qu. 133.......... 251
b. Die Großartigkeit, qu. 134. — Dagegen: die Kleinlichkeit und Vergeudung, qu. 135.......... 253
c. Die Geduld, qu. 136.......... 254
d. Die Beharrlichkeit, qu. 137. — Die Weichlichkeit und Hartnäckigkeit, qu. 138.......... 254
3. Die Gabe der Starkmut: die Stärke (und ihre Seligkeit), qu. 139.......... 255
4. Die Gebote der Starkmut, qu. 140.......... 255

4. Die Mäßigkeit, qu. 141.—171.

1. Wesen der Mäßigkeit: die Mäßigung, qu. 141. Die Sünden dagegen: die Unempfindlichkeit, qu. 142, die Zügellosigkeit, qu. 143.......... 256
2. Die Teile der Mäßigkeit: Einteilung, qu. 143.......... 258
a. Die integralen Teile: die Geschämigkeit, qu. 144., die Anständigkeit, qu. 145.......... 258
b. Die subjektiven Teile oder Unterarten:
α Die Mäßigung in der Selbsterhaltung: die Abstinenz, qu. 146., das Fasten, qu. 147.; dagegen: die Gaumenlust, qu. 148. — Die Nüchternheit, qu. 149.; dagegen die Trunksucht, qu. 150....... 259
β. Die Mäßigung im Geschlechtlichen: die Keuschheit, qu. 151., die Jungfräulichkeit, qu. 152.; dagegen: die Unkeuschheit, qu. 153., mit ihren verschiedenen Arten, qu. 154.......... 262
c. Die potentialen Teile: α. Die Selbstbeherrschung, qu. 155., dagegen die Unenthaltsamkeit, qu. 156.; β. die Sanftmut und Milde, qu. 157., dagegen: der Zornmut, qu. 158., und die Härte, qu. 159.; γ. die Bescheidenheit, qu. 160., und Demut, qu. 161., dagegen der Hochmut, qu. 162., speziell die erste Sünde (ihr Wesen, qu. 163., Strafe, qu. 164., und Versuchung dazu, qu. 165.); die Wißbegierde, qu. 166.,

dagegen die Neugierde, qu. 167.; die Artigkeit, qu. 168., und Anständigkeit, qu. 169 ... 265
3. Die Gebote der Mäßigkeit, qu. 170 ... 273

II. Die besonderen Gnadengaben und Standespflichten, qu. 171.—189.

1. Die Gnadengaben oder Charismen, qu. 171.—179.

1. Die Prophetie: a. ihr Wesen, qu. 171., b. Ursache, qu. 172., c. Art und Weise, qu. 173., d. Einteilung und Grade, qu. 174., e. die Verzückung, qu. 175 ... 275
2. Die Gaben der Lehrverkündung: a. die Sprachengabe, qu. 176., b. die Gabe der Rede, qu. 177 ... 279
3. Die Wundergabe, qu. 178 ... 280

2. Die verschiedenen Betätigungen des christlichen Lebens, qu. 179.—183.

1. Die Unterscheidung eines tätigen und beschaulichen Lebens, qu. 179 ... 281
2. Das beschauliche Leben, qu. 180. (Abriß der Mystik) .. 282
3. Das tätige Leben, qu. 181 ... 284
4. Das gegenseitige Verhältnis beider, qu. 182 ... 285

3. Die verschiedenen Stände und ihre Pflichten.

1. Die Stände im allgemeinen, qu. 183 ... 286
2. Der Stand der Vollkommenheit; allgemein bestimmt, qu. 184; im besondern: ... 286
a. Der Episkopat, qu. 185 ... 288
b. Der Ordensstand: sein Wesen, qu. 186, seine Rechte, qu. 187., die Verschiedenheit der Orden, qu. 188., der Eintritt in den Orden, qu. 189 ... 289

Dritter Teil.

(Tertia III. qu. 1.—90. und Suppl. qu. 1.—101.)

Durch Christus.

I. Christologie, qu. 1.—60.

Einleitung: Notwendigkeit und Kongruenz der Inkarnation, qu. 1 ... 296

A. Die Natur Christi.
1. Die hypostatische Union, qu. 2 ... 297
2. Die göttliche Person, qu. 3 ... 300

3. Die menschliche Natur Christi.

a. Die vollkommene menschliche Natur:

α. Die angenommene Natur, qu. 4 301

β. Die Teile der menschlichen Natur, qu. 5 302

γ. Die Ordnung ihrer Annahme, qu. 6 303

b. Das mit der Menschennatur Mitangenommene:

α. Die mitangenommenen Vollkommenheiten: d. Gnade Christi: für sich, qu. 7.; für die Kirche, qu. 8.; die Erkenntnis Christi, qu. 9.; die Anschauung Gottes, qu. 10.; die eingegossene Erkenntnis, qu. 11.; die erworbene Erkenntnis, qu. 12., die Macht Christi, qu. 13 304

. Die mitangenommenen Unvollkommenheiten: die des Leibes, Leiden und Tod, qu. 14., die der Seele, Schmerz ꝛc. qu. 15 310

4. Die Konsequenzen der hypostatischen Union, qu. 16—27.

a. Die Einheit und Verschiedenheit in Christus: α. Die Terminologie dafür qu. 16. β. Die physische Einheit, qu. 17. γ. Die zwei Willen, qu. 18. und die zwei Betätigungsweisen in Christus, qu. 19 312

b. Das Verhältnis Christi zum Vater: α. Die Beziehung zum Vater durch: die Unterwürfigkeit, qu. 20., das Gebet, qu. 21., das Priestertum, qu. 22.; β. die Beziehung des Vaters zu Christus, durch: die Adoption, qu. 23. und Prädestination, qu. 24 316

c. Das Verhältnis Christi zur Menschheit: α. der Menschheit zu ihm durch die Anbetung, qu. 25. β. Christi zu ihr durch die Mittlerschaft, qu. 26 320

B. Das Werk Christi (Leben Jesu), qu. 27.—60.

1. Der Eintritt Christi in die Welt.

a. Die Empfängnis Christi: α. Die Würde der Mutter (Mariologie): ihre Heiligung, qu. 27., Jungfräulichkeit, qu. 28., Verlobung, qu. 29., Verkündigung, qu. 30. 323

β. Die wunderbare Art der Empfängnis: das passive, qu. 31., und aktive Prinzip der Empfängnis, qu. 32., die wunderbare Art derselben, qu. 33 325

γ. Die Vollkommenheit des Empfangenen. qu. 34. 327

b. Die Geburt Christi: die Geburt selbst, qu. 35., die Epiphanie, qu. 36 328

c. Die Beschneidung Christi, qu. 37 ... 329
d. Die Taufe: die Taufe des Johannes, qu. 38., die Taufe Christi, qu. 39 ... 330

2. Das öffentliche Leben Jesu.

a. Die Lebensweise Christi, qu. 40 ... 331
b. Die Versuchung Christi, qu. 41 ... 332
c. Die Lehrtätigkeit Jesu, qu. 42 ... 332
d. Die Wundertätigkeit Jesu: im allgemeinen betrachtet, qu. 43., die Arten der Wunder Christi, qu. 44., die Verklärung auf Tabor, qu. 45 ... 333

3. Das bittere Leiden und Sterben Christi.

a. Das Leiden Christi: α. Das Leiden als solches, qu. 46.; β. d. Ursache d. Leidens, qu. 47.; γ. d. Wirkungen desselben: ... 335
Die stellvertretende Genugtuung, qu. 48., die Wirkungen derselben, qu. 49 ... 338
b. Der Tod Christi, qu. 50 ... 339
c. Die Grablegung, qu. 51 ... 340
d. Die Höllenfahrt Christi, qu. 52 ... 341

4. Die Verherrlichung Christi.

a. Die Auferstehung: an sich, qu. 53., die Beschaffenheit des Auferstandenen, qu. 54., die Erscheinungen, qu. 55., die Wirkung der Auferstehung, qu. 56 ... 342
b. Die Himmelfahrt Christi, qu. 57 ... 344
c. Die Herrschaft Christi, qu. 58 ... 345
d. Die richterliche Gewalt Christi, qu. 59 ... 345

II. Sakramentenlehre, qu. 60. — Suppl. qu. 69.

A. Allgemeine Sakramentenlehre, qu. 60.—66.

1. Das Wesen der Sakramente, qu. 60 ... 347
2. Die Notwendigkeit der Sakramente, qu. 61 ... 348
3. Die Wirkung der Sakramente:
a. Die Gnadenwirkung, qu. 62 ... 349
b. Die Einprägung eines Charakters, qu. 63 ... 350
4. Die bewirkende Ursache der Sakramente, qu. 64 ... 351
5. Die Zahl der Sakramente, qu. 65 ... 352

B. Spezielle Sakramentenlehre, qu. 66. — Suppl. qu. 69.

1. Die Taufe.

1. Die Taufe als solche.

a. Wesen und Einsetzung, qu. 66 ... 353

b. Spender der Taufe, qu. 67 355
c. Empfänger des Sakramentes, qu. 68 356
d. Wirkung der Taufe, qu. 69 357
2. Die Vorbereitungen zur Taufe: die Beschneidung, qu. 70. Katechese und Exorzismen, qu. 71 358

2. Die Firmung, qu. 72.

Wesen, Materie, Form, Wirkung, Empfänger. Spender und Ceremonien derselben, a. 1.—12. 360

3. Die Eucharistie, qu. 73.—84.

1. Wesen des Sakramentes, qu. 73 363
2. Die Materie des Sakramentes:
a. Die Art der Materie, qu. 74., b. die Verwandlung derselben, qu. 75., c. die Existenzweise Christi im Sakramente, qu. 76., d. die Existenzweise der sakramentalen Gestalten. 364
3. Die Form des Sakramentes, qu. 78 368
4. Die Wirkung der Eucharistie, qu. 79 369
5. Empfänger und Empfang, qu. 80., die Kommunion beim letzten Abendmahl, qu. 81 370
6. Minister und Spender, qu. 82 372
7. Der Ritus des Sakramentes oder das hl. Opfer, qu. 83. 373

4. Die Buße, qu. 84. — Suppl. qu. 29.

1. Das Wesen der Buße: als Sakrament, qu. 84., als Bußgesinnung, qu. 85 376
2. Die Wirkung der Buße: die Nachlassung der schweren Sünde, qu. 86., der läßlichen Sünde, qu. 87.; die Frage: über die Wiederkehr der Sünden, qu. 88. und der guten Werke, qu. 89 379
3. Die Teile der Buße, qu. 90.
a. Die Reue: ihr Wesen, Suppl. qu. 1., Objekt, qu. 2., Größe, qu. 3., Zeit, qu. 4., Wirkung, qu. 5 382
b. Das Bekenntnis: dessen Notwendigkeit, qu. 6., Wesen, qu. 7., Minister, qu. 8., Art und Weise, qu. 9., Wirkung, qu. 10., das Beichtgeheimnis, qu. 11 384
c. Die Genugtuung: ihr Wesen, qu. 12., Möglichkeit, qu. 13., Beschaffenheit, qu. 14., Gegenstand, qu. 15. 388
4. Empfänger des Sakramentes, qu. 16 389

5. Spender des Sakramentes:
   a. Die Schlüsselgewalt: ihr Wesen, qu. 17., ihre Wirkung, qu. 18., Inhaber, qu. 19. und Ausdehnung derselben, qu. 20....... 390
   b. Die Exkommunikation: ihr Wesen, qu. 21., des Recht der Exkommunikation, qu. 22., das Verhalten gegen Exkommunizierte, qu. 23., die Absolution von der Exkommunikation, qu. 24.................... 392
   c. Der Ablaß: sein Wesen, qu. 25., die Erteilung, qu. 26., der Empfang desselben, qu. 27........................ 394
   d. Die öffentliche und feierliche Buße, qu. 28........... 396

5. Die letzte Ölung, Suppl. qu. 29.—34.

1. Wesen und Einsetzung, qu. 29. 396
2. Die Wirkung des Sakramentes, qu. 30................ 398
3. Spender des Sakramentes, qu. 31....................... 398
4. Empfänger, qu. 32...................... 398
5. Die Wiederholung der letzten Ölung, qu. 33.......... 399

Die Standessakramente.

6. Die Priesterweihe, Suppl. qu. 34.—41.

1. Priesterstand und Weihe: Wesen des Ordo, qu. 34., Wirkung des Sakramentes, qu. 35., Beschaffenheit des Ordinanden, qu. 36............. 399
2. Die verschiedenen Weihen, qu. 37....................... 402
3. Spender des Sakramentes, qu. 38...................... 403
4. Empfänger resp. die Irregularitäten, qu. 39............ 403
5. Vorbereitung und Vollendung des Ordo, Episkopat und Primat, qu. 40.. 404

7. Die Ehe, Suppl. qu. 41.—69.

1. Die Ehe in der Naturordnung, qu. 41......... 405
2. Die Ehe als Sakrament, qu. 42....................... ... 406
3. Das Wesen der Ehe:
   a. Die Sponsalien, qu. 43.............................. 407
   b. Der Begriff der Ehe, qu. 44......................... 407
   c. Der Konsens: α. die Zustimmung als solche, qu. 45., β. die Umstände desselben, qu. 46., γ. der erzwungene oder bedingte Konsens, qu. 47., δ. Gegenstand der Zustimmung, qu. 48...................... 407
   d. Die Güter der Ehe, qu. 49 410

e. Die Ehehindernisse: im allgemeinen, qu. 50; speziell: α. der Irrtum, qu. 51., β. der Stand der Unfreiheit, qu. 52., γ. Weihe und Gelübde, qu. 53., δ. die Blutsverwandtschaft, qu. 54., ε. die Schwägerschaft, qu. 55., ζ. die geistliche Verwandschaft, qu. 56., η. die Adoption, qu. 57., ϑ. die Unfähigkeit, qu. 58., ι. die Verschiedenheit der Religion, qu. 59., κ. der Gattenmord, qu. 60., λ. das feierliche Gelübde nach der Ehe, qu. 61., μ. der Ehebruch, qu. 62 ... 410
f. Die zweite Ehe, qu. 63 ... 417
g. Die Verumständungen der Ehe: α. die eheliche Pflicht, qu. 64., β. die Vielweiberei, qu. 65., γ. die Bigamie, qu. 66., δ. der Scheidebrief, qu. 67., ε. die unehelichen Kinder, qu. 68 ... 418

III. Eschatologie, Suppl. qu. 69.—101.

In Gott.

A. Die Vorbereitung der Auferstehung.

1. Der Ort der Abgestorbenen, qu. 69 ... 423
2. Der Zustand der Abgestorbenen, qu. 70 ... 424
a. Der Zustand der ungetauften Kinder (qu. 71.) ... 425
b. Der Zustand der Seelen im Fegfeuer (qu. 72) ... 425
3. Die Fürbitten für die Abgestorbenen, qu. 71. (resp. 73.). 427
4. Die Fürbitte der Heiligen, qu. 72 ... 429
5. Die Vorzeichen des letzten Gerichtes, qu. 73 ... 429
6. Der Weltbrand, qu. 74 ... 430

B. Die Auferstehung.

1. Tatsächlichkeit der Auferstehung, qu. 75 ... 431
2. Die Ursache der Auferstehung, qu. 76 ... 432
3. Zeit und Weise der Auferstehung, qu. 77 ... 432
4. Die Vorbedingung der Auferstehung, der Tod, qu. 78. 433
5. Der Zustand der Auferstehenden.
a. Der Zustand des Leibes überhaupt: die Identität des Auferstehungsleibes, qu. 79.; seine Integrität, qu. 80., seine Beschaffenheit, qu. 81 ... 433
b. Der Zustand der Leiber der Verklärten: deren Leidensunfähigkeit, qu. 82., Vergeistigung, qu. 83., Beweglichkeit, qu. 84., Verklärung, qu. 85 ... 435
c. Der Zustand der Leiber der Verdammten, qu. 86.. 437

C. Die Dinge nach der Auferstehung.
1. Das allgemeine Gericht.
a. Die Erkenntnis beim Gericht, qu. 87. 438
b. Wirklichkeit, Zeit und Ort des Gerichtes, qu. 88.... 438
c. Richter und Gerichtete, qu. 89............ 439
d. Die Erscheinung des Richters, qu. 90....... 440
2. Die Ewigkeit.
a. Der ewige Zustand der Welt, qu. 91............ ... 441
b. Der Zustand der Seligen:
Die Anschauung Gottes, qu. 92. 442
Die Seligkeit der Heiligen und ihre Wohnungen, qu. 93. 444
Das Verhältnis der Seligen zu den Verdammten, qu. 94........ 444
Die Gaben der Seligen, qu. 95. 445
Die Früchte und Kronen der Seligen, qu. 96....... 446
c. Der Zustand der Verworfenen:
Die höllische Strafe, qu. 97.......... 447
Wille und Intellekt der Verworfenen, qu. 98........ 448
Ewigkeit der Höllenstrafe. qu. 99. (resp. 101.)... ... 449
Schluß...................... 451
Anhang: Die Prinzipien der thomistischen Philosophie......... 453



Das System der Theologischen Summe des hl. Thomas von Aquin

Einleitung.

Gott, als das absolut eine und doch unendlich vollkommene reiche Sein hat als Abbild seines Wesens die Welt also erschaffen, daß durch deren unendliche Mannigfaltigkeit seine Seinsfülle, durch deren harmonische Ordnung seine Einheit nachgebildet würde, so daß sie, wie schon die Alten erkannten, eine geordnete Einheit, einen Kosmos oder Universum bildet. In dieser Welt selbst aber ist wiederum das Geeinteste und doch Inhaltsreichste der denkende Geist, der in seinem allbildsamen Erkennen jene unendliche Mannigfaltigkeit des Kosmos gleichsam als einen reflexen Lobeshymnus auf die Gottheit in sich wiederspiegelt, aber wegen seiner Einheit in sich auch die Tendenz hat, all' die bunte Mannigfaltigkeit der Dinge als eine Einheit zu erfassen, unter einem einheitlichen Gesichtspunkt zu betrachten, und dies um so mehr, je mehr geeint er selbst, auf einer je höhern Stufe der Geistigkeit und Entwicklung er steht. — Deshalb, weil so die Welt objektiv eine geordnete Vielheit, ein systematisches abgerundetes Kunstwerk des göttlichen Denkers und Künstlers ist und weil subjektiv wegen seiner Einheit der denkende Geist nach einer einheitlichen Weltauffassung ringt: so beobachten wir in der Geschichte der Wissenschaft, die nichts anderes als ein Spiegelbild der Wirklichkeit und ein Nachdenken des göttlichen Schöpfungsgedankens sein soll, zu allen Zeiten einerseits ein freudiges Sichversenken in die bunte Mannigfaltigkeit der Dinge, ein hingebendes Studium alles Einzelnen und Besonderen — die D e t a i l f o r s c h u n g; andererseits nach einigermaßen abgeschlossener Detailforschung das Bestreben

des zusammenstellenden und unterscheidenden Verstandes, das gesammelte Material zu gruppieren nach Gattungen und Arten, den logischen und innern Zusammenhang der Dinge und Begebenheiten zu erforschen, das Viele und Mannigfaltige einheitlich zusammenzustellen — die Systembildung (von συνίστημι zusammenstellen, σύστημα zusammengesetztes Ganzes). War jenes mehr Aufgabe der Realwissenschaft, so dieses der Philosophie, der Spekulation; und wie die Abstraktion der Einheit aus der Vielheit immer später als die Erkenntnis des Einzelnen und Besonderen, so folgt auch die Systembildung immer einer relativ abgeschlossenen Realkenntnis nach, bildet gleichsam die Krone oder den Schlußstein einer Kulturepoche.

So sehen wir denn auch in verhältnismäßig ziemlich später Zeit die ersten Systeme der Wissenschaft bei den Griechen und zwar bezeichnend eben bei den sog. Philosophen. Mit einer wahrhaft großartigen einheitlichen Weltauffassung überrascht gleich die älteste Schule, die der Pythagoräer. Doch erst bei den Koryphäen der griechischen Philosophie, bei Platon und Aristoteles, gewinnt die Systembildung einen eigentlich wissenschaftlichen Charakter: indem Platon die Welt vom Dimiurgen nach ewigen Ideen gebildet sein läßt, erscheint sie als ein geordnetes Kunstwerk, als ein Kosmos; und indem Aristoteles in logischer Ueber- und Unterordnung alle wissenswerten Dinge gliedert und mit seiner Theorie von der Bewegung der Himmelskörper in wissenschaftlicherer Form die pythagoräische Sphärentheorie adoptiert, wird er der größte Systematiker seiner Zeit, von dessen Höhe die Spätern wieder herabsinken. Uebrigens zu einer vollständig einheitlichen harmonischen Weltauffassung konnte es das Heidentum wegen seines Polytheismus, der Verkennung der Providenz und Unfähigkeit der Erklärung des Bösen resp. Mangel einer versöhnenden Erlösungslehre niemals bringen; das konnte erst das Christentum und zwar eben mit seinem

klar ausgeprägten Monotheismus, seiner Lehre von der bis ins Einzelnste gehenden Vorsehung und von der Erlösung in Christus.

Darum sehen wir denn auch von jetzt an erst eine vollständig abgerundete systematische Weltanschauung sich gestalten, während ein jeder Abfall vom Christentum auch wieder eine Dissonanz in dieselbe hineinbringt. Und zwar könnte man sagen, daß diese christliche Systematik in ihrer Entwicklung parallel und analog verlauft mit der Entwicklung des christlichen Kirchenbaues. Wie dieser, auf die Grundform des Kreuzes gestellt, sich zu immer größerer Einheit durcharbeitet durch den Basiliken-, byzantinischen, romanischen und gotischen Baustil, bis die Renaissance in neue Bahnen lenkt, so ist die christliche Systematik gestellt auf den Grundriß des apostol. Glaubensbekenntnisses mit seiner großen Dreiteilung des Werkes der Schöpfung durch den Vater, der Erlösung durch den Sohn und der Heiligung und Vollendung durch den hl. Geist, und an diese Einteilung legen sich nun, gleichsam als an ihren krystallinischen Kern, die meisten nun folgenden Systeme an, die nach immer größerer einheitlicher logischer Durchbildung ringen, und zwar merkwürdigerweise auch fast gleichzeitig mit den Hauptepochen der kirchlichen Baukunst. Als der erste Systematiker des Christentums erscheint Origenes; an ihn lehnen sich an die großen Kappadozier, und hier haben wir bereits an Gregor v. Nyssas „großer Katechese" eine einheitliche Darstellung der gesamten christlichen Lehre. Zum Abschluß wird aber das System der christlichen Weltauffassung in der patrist. Periode gebracht durch den genialsten Kirchenvater, den hl. Augustin und zwar besonders in den Schriften: Enchiridion de fide, spe et charitate und de fide et symbolo, wovon das eine das Glaubensbekenntnis, das andere die drei theol. Tugenden zum Einteilungsprinzip macht, in mehr spekulativer Weise in de doctrina christiana lib. IV (das später für Petrus Lombardus

maßgebend wurde) und besonders in dem großen Werke: de civitate Dei, wo zuerst eine einheitliche philosophische Auffassung der Weltgeschichte unter dem Gesichtspunkte des Kampfes des Reiches Gottes und der Welt mit der Erlösung Christi als Mittelpunkt durchgeführt wird. So steht Augustin als der größte Systematiker des kirchlichen Altertums da, der nur noch, mehr nach der mystischen Seite, ergänzt wird durch die auch ein einheitliches Ganzes bildenden Schriften des Dionysius Areopagita: de divinus nominibus, de coelesti et ecclesiastica hierarchia et de mystica theologia. Die Periode aber könnte verglichen werden mit der Periode des Basilikenstils im Kirchenbau. Wie dann das römische Reich abgeschlossen wird durch das byzantinische Kaisertum, das auch unter Justinian seinen eigenen Baustil ausgestaltet, in dem sog. byzantinischen, so hat auch diese Periode ihr abschließendes systematisches Werk in dem im Mittelalter viel gebrauchten theol. Kompendium des Joh. Damascenus: de fide orthodoxa.

Die nun folgende Periode der Völkerwanderung und der Neugestaltung des Abendlandes in der allmählichen Herausbildung des Karolingerreiches ist mehr eine Zeit des Ueberganges, in der die Resultate der patrist. Vergangenheit hinübergerettet wurden in eine neue Zeit, und so sind auch die Systeme dieser Zeit mehr Sammelwerke. Eines der beliebtesten wurde das liber ethymologarium des Isidor von Sevilla und seine drei Bücher Sentenzen, die bis auf das Sentenzenbuch des Lombarden vielfach im Schulgebrauch waren. Ein durchaus original durchdachtes System schafft aber zum Abschluß dieser Periode und zur Ueberleitung in die folgende Scotus Erigena in seinem liber de divisione naturae, in dem er die Ideenlehre zur Grundlage macht und besonders an Dionysius Areopagita anknüpft, dabei jedoch nicht von allen neuplatonischen Irrtümern frei bleibt. — Damit ist nun eine neue Zeit eingeleitet, in der sich die Spekulation

und damit auch die Systematik weiter entwickelt, ähnlich wie der nun auftretende romanische Stil aus der Basilika. Bahnbrechend steht hier da: Anselmus von Canterbury mit seiner deduktiven Methode, wodurch die Scholastik begründet wird und dessen Schriften unter sich ein einheitliches Ganzes darstellen. Knüpft er besonders an Augustinus an, so die nun folgenden Mystiker, ein Bernhard von Clairvaux und die Viktoriner mehr an Dionysius Areopagita; aber auch ihre Mystik ist eine Art systematisches Fortschreiten durch die via purgativa, illuminativa und unitiva zur Vereinigung mit Gott. Unterdessen entfaltete sich die Wissenschaft immer mehr in die Breite, das Material häufte sich, verlangte eine Systematisierung und so entstanden die Sammelwerke ähnlich denen in der Karolingerzeit, die eine größere Mannigfaltigkeit als die eben angezogenen Werke zeigen, die aber nicht von jenem einheitlichen spekulativen Gedanken durchdrungen sind. Am berühmtesten wurden von solchen theol. Handbüchern die lib. IV. sententiarum des Petrus Lombardus. Er lehnte sich im Namen an Isider, in der Einteilung, wie schon angedeutet, an die Schrift des hl. Augustin, de doctrina christiana an und teilte danach das ganze theologische Material ab in res und signa, unter letztern die Sakramente verstehend, während er erstere, nämlich die biblischen Tatsachen, behandelt in den drei Abteilungen: von Gott, von der Schöpfung und von dem Mittler Christus. So kam er zu seinen vier libri, die nun in schulgerechter Form in distinctiones und quaestiones abgeteilt, die einschlägigen Fragen positiv und spekulativ auf Grund der Schrift und Väter behandeln. Dadurch wurde sein Buch besonders für den Schulgebrauch ein sehr praktisches, weshalb es mehr als ein Jahrhundert das beliebteste Lehrbuch war und der Lombarde schlechthin nur der „Magister“ genannt wurde. Die Lehrer knüpften an dasselbe ihre Fragen und Disputationen und so entstunden dann die sog. commen-

taria in sententiar. libr. Magistri, die den Text des Buches einteilten, erklärten und daran in der Form von aufgeworfenen Schwierigkeiten, difficultates, und deren Beantwortung, responsio, Specialuntersuchungen knüpften. Solcher Kommentare zum Magister schrieben die größten Theologen bis ins 14. Jahrhundert hinein, so auch Thomas (vgl. Bonaventura, Duns Scotus rc.). — So bequem nun so das Buch war, so hatte es doch seine Schwächen und diese Kommentare für die Schüler ihre Unzukömmlichkeiten. Das System war ein nicht genugsam organisch und logisch gegliedertes und die daran geknüpften quaestiones mußten wegen ihrer bunten Mannigfaltigkeit die Uebersicht erschweren. Deshalb suchte man nach einer noch einheitlicheren Gliederung, in welcher nach der eingeschlagenen Methode von difficultates und responsio das ganze Gebiet der Theologie behandelt würde. Ein solches System war dann eine Art Inbegriff der gesamten Theologie und man nannte es deshalb **Summa = Inbegriff.** Die ersten „Summen" wurden geschrieben von Robert von Melun und Stephan Langton, ihnen folgten nach, noch berühmter: Alexander Hales, der im Auftrag Innocenz' IV. auf Grund der Schriften des Hugo v. St. Viktor und der Sentenzen des Lombarden eine Summa in vier Folianten schrieb, und Albertus Magnus.

Die einheitliche Gliederung wird übrigens nicht gleich auf einen Schlag erreicht und es ist interessant zu beobachten, wie ein Hales und Albertus darnach ringen und im Unterschied zum Lombarden die Materien umstellen. So teilt Hales[1]) ab: 1. de Deo, 2. de creatione in genere et in specie: de Angelis, de natura corporali, de homine, dann die Lehre vom Urstand und der Ursünde und nun merkwürdig daran anknüpfend den Teil der Moral, den man de peccato betitelt, hierauf 3. die Erlösungslehre und nun daran an-

[1]) Vergl. Inkunab. auf der Kantonsbibliothek Luzern.

schließend den andern Teil der Moral, de virtutibus, und die allgemeinen Partien: de lege et gratia, worauf dann als vierter Teil die Sakramentenlehre folgt. Wieder anders Albertus[1]), der übrigens seine Summa nicht vollendete: er zieht die Moral und die Gnadenlehre in die Psychologie bei der Betrachtung der Erschaffung des Menschen. Die Trinitätslehre wissen beide noch nicht recht einzugliedern. Es haben diese Bestrebungen auf spekulativem Gebiete eine gewisse Aehnlichkeit mit dem allmählichen Uebergang des romanischen Baustiles in die Gotik. Und dieses noch in einem andern Punkte. Wie nämlich wohl kaum geleugnet werden kann, daß der Spitzbogenstil immerhin unter dem Einfluß, wenn auch nicht in blinder Nachahmung der arabischen Baukunst sich entwickelte, so auch die christliche Wissenschaft dieser Zeit unter dem Einfluß der arabischen. Diese hatte sich nämlich vorzüglich der aristotelischen Philosophie zugewendet, damit aber den Neuplatonismus kombiniert, woraus sich eine pantheistische, persönliche Unsterblichkeit und göttliche Providenz leugnende Weltauffassung entwickelte, die besonders im Averroismus selbst dem Christentum gefährlich zu werden drohte. Deshalb war jetzt die christliche Wissenschaft darauf angewiesen, sich selbst des Aristoteles zu bemächtigen, um die Gegner mit den eigenen Waffen zu schlagen, und so kam man denn auf ein einläßliches Studium des Aristoteles, den man gewissermaßen als den Inbegriff der natürlichen Weisheit betrachtete. Das hatte aber auch sogleich seinen Einfluß auf die Gestaltung der Summen und zwar formell und materiell: formell durch schulgerechte Durchführung der aristotelischen Methode, einen Gegenstand immer abzuhandeln durch Vorführung der difficultates, prinzipielle Entwicklung und nachherige Lösung der Schwierigkeiten; materiell durch Aufnahme der Prinzipien der aristotelischen Philosophie. Was nämlich an natürlicher Weisheit sich als stichhaltig und

[1]) Vergl. edit. Jammy, Bd. 17 und 18.

mit dem Christentum vereinbar in Aristoteles fand: der Gottesbeweis, metaphysische, ontologische Axiome, die Erklärung des Wesens der Natur und des Menschen, die Einteilung der Ethik ꝛc., das wurde in die Systeme herübergenommen und so erhielten dieselben den Charakter von aristotelizantes. Dabei aber vernachlässigte man doch auch nicht die anderen besseren Philosophen des Altertums. Die platonischen Gedanken nahm man allerdings mehr indirekt auf aus dem Neuplatonismus und Dyonisius Areopagita. Ersteren schöpfte man besonders aus einem vielfach dem Aristoteles zugeschriebenen Buche, dem liber de causis, das ein Auszug aus dem Werke des Proklus: *στοιχείωσις θεολογική* und das vielfach kommentiert wird, wie das Werk des Dionys: de divin. nominib. Daneben übte großen Einfluß aus Boëthius mit seinen Schriften. Vor allem aber baute man auf den Vätern auf. Wie Aristoteles als der Inbegriff der natürlichen Weisheit, so erschienen die hl. Schrift und die Kirchenväter, besonders die vier großen: Augustinus, Hieronymus, Ambrosius und Gregor als der Inbegriff der übernatürlichen Weisheit, so daß es durchaus falsch ist, wenn man die Scholastik nur als eine Repristination des Aristotelismus darstellen möchte. Vielmehr weil man mit einem wahren Bienenfleiß aus all diesen Quellen sammelte und mit einer verwunderlichen Erudition darüber verfügte, so wurden die aus diesem Material zu einem einheitlichen wissenschaftlichen „Gebäude" aufgeführten Summen zu einem wirklichen „Inbegriff" natürlicher und übernatürlicher Weisheit, zu dem einheitlichsten bisherigen Systeme christlicher Weltanschauung, zu wahren gotischen Domen auf wissenschaftlichem Gebiete.

* *
*

Immerhin aber war diese vollkommene Abrundung des Systems bis jetzt noch nicht vollständig erreicht, diese und jene Materien wußte man noch nicht recht unterzubringen,

einige waren nur gelegentlich angefügt, gleichsam wie ein in den Grundplan nicht einheitlich hineingezogener Anhängsel an einem Gebäude, und auch die einzelnen Teile und Fragen durchwaltete noch nicht ein geschlossener logischer Gedankenzusammenhang. Dieses zu leisten war erst einem Geiste beschieden, der nicht nur über das ganze Material verfügte, sondern der auch mit gewaltiger spekulativer Energie dasselbe beseelen und organisch zu gestalten vermochte. Und dieser Riesengeist war der hl. Thomas von Aquin. Mit seinem universalen Blick und seinem einheitlichen logischen Denken bemerkte er die Schwächen der bisherigen Systeme, als Lehrer mußte er sich auch sagen, daß jene Behandlungsweise des Lombarden, an dessen Erklärung die mannigfaltigsten Fragen ohne genügenden Zusammenhang unter sich angeknüpft wurden, den Schülern den Ueberblick erschweren, die gelehrten, damals in Aufnahme kommenden quaestiones disputatae aber sie zu weit führen mußten. Und so faßte er denn den großen Gedanken, auch eine Summa zu schreiben, die zugleich als Lehrbuch für die Studierenden dienen könnte, ad eruditionem incipientium, wie er in der Einleitung sagt, wo darum jene gerügten Mängel eines Lehrbuches die „Häufung unnötiger Fragen“, der Mangel an Ordnung vermieden und kurz und klar das ganze System dargelegt würde. — Die Zeit, wann Thomas an die Ausarbeitung seiner Summa ging, deren Authentizität außer allem Zweifel steht[1]), ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen. Sie bildet den Schluß seiner Werke, deren Krone und Frucht, das er aber selbst nicht mehr ganz vollendete (bis III. qu. 90. de poenitentia) und das deshalb im Laufe der sechziger Jahre des 13. Jahrhunderts entstanden sein muß, somit ungefähr gleich-

---

[1]) Vrgl. de Rubeis: Dissertationes criticae de gestis et scriptis S. Thom. Aq., dissert. XIII., abgedruckt im 1. Bd. der neuen römischen Thomasausgabe.

zeitig wie der Kölnerdom gebaut wurde, dessen Plan vielleicht Thomas als Schüler des Albertus zu Köln schon gesehen und mit dem es sowohl die einheitliche Architektonik gemein hat, wie auch, daß es wie jener, nicht bis zur Kreuzblume vollendet wurde, so daß sich hier in merkwürdiger Weise die Blüte der Gotik und die Blüte der wissenschaftlichen Systematik zeitlich und örtlich begegnen. Zu diesem abschließenden Werke des hl. Lehrers verhalten sich eigentlich all seine andern als Vorarbeiten: so die Kommentare zu Aristoteles für die philosophische, die Kommentare zur Bibel für die theologische Grundlage; die Kommentare zum Lombarden und seine quaestiones disputatae haben die ganz gleiche formelle Behandlungsweise der einzelnen Fragen; als nächste Vorarbeit für die Systematik aber muß die Summa philos. und besonders das compendium theol. erscheinen, das sich zu seinem „Katechismus" verhält, wie die logisch spekulative Behandlung zur positiven Lehre und welch letztern beiden Werken als Einteilungsprinzip das Schema der drei göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe, mit denen das Glaubensbekenntnis, das Vaterunser und der Dekalog kombiniert werden, zu Grund gelegt ist. — Für die Summa nun wählt er ein neues Einteilungsprinzip, das mit dem vorherigen einige Verwandtschaft hat, insofern der erste Teil vorzüglich als rein theoretisch dem Glauben, der zweite als Moral der Liebe, der dritte als Christologie und Eschatologie der Hoffnung entspricht, das aber doch sich ganz selbständig und frei gestaltet und auf die Formel zurückgeführt werden könnte: **„Von Gott, zu Gott, durch Christus"**; d. h. in großartigem Gedankenfluge schildert der Lehrer, nachdem er das Wesen Gottes als Centrum aller Dinge betrachtet, wie nach der Analogie der trinitarischen Ausgänge die Dinge von Gott ausgehen und in einer Art Kreisbewegung durch eigene freie Betätigung wieder zu ihm zurückkehren sollen, was aber nur durch den Mittler Christus möglich ist.

Damit wird nun ein Gedanke zur Grundlage des Systems gemacht, den Frühere auch schon ausgesprochen, ohne ihn jedoch zum Einteilungsprinzip eines ganzen Systems zu machen, unter dem aber eine einheitliche großartige Weltauffassung ermöglicht ist, und der auch wieder eine gewisse Aehnlichkeit mit dem Grundriß des gotischen Baues hat, insofern nämlich der Chor das Allerheiligste, das Schiff die Hinbewegung des gläubigen Volkes zu demselben, das Transsept als Kreuzbalken das Mittleramt Christi symbolisiert.

Es soll nun im folgenden ein Ueberblick über dieses ganze System gegeben werden und zwar auch mit der doppelten Absicht, die Thomas bei dessen Ausarbeitung hatte: einerseits der praktischen, damit den incipientes breviter et dilucide möglichst kurz und klar den Hauptinhalt der Summa zu skizzieren und sie so in deren Verständnis einzuführen. Deshalb soll jeweilig der Hauptinhalt der einzelnen Artikel oder einer quaestio gegeben werden, um dadurch zur Lektüre des Originals selbst anzuleiten und dieselbe zu erleichtern; ebenfalls sind zu dem Zweck die termini technici, die scholastischen Kunstausdrücke, in die Arbeit aufgenommen, um sie durch Uebersetzung oder kurze Umschreibung zu erklären, womit zugleich die Grundbegriffe der scholast. Philosophie dargelegt werden. Es dürfte damit ein Hindernis aus dem Wege geräumt sein, das viele von der Thomaslektüre abschreckt, indem ihnen die Terminologie und die philosophischen Grundbegriffe der Scholastik zu wenig geläufig sind. Andererseits ist dann vor allem der theoretisch-spekulative Zweck zu verfolgen: die Systematik, den einheitlichen Grundgedanken und den logischen Zusammenhang des Ganzen, ordinem disciplinae, möglichst hervorzuheben, um so die großartige Einheit der thomistischen Weltauffassung darzustellen. Und es möchte gerade hierin das wissenschaftliche Bestreben der Arbeit verlegt sein, wodurch sie sich von andern ähnlichen Bearbeitungen der Summe oder von einer bloßen

auszüglichen Kompilation unterscheidet. Denn eine Hauptaufgabe der Wissenschaft und besonders der Spekulation ist, eine Anzahl von Wahrheiten unter einem einheitlichen Gesichtspunkt zu betrachten, aus Einem Prinzip abzuleiten. Dieser Systematik und logisch geschlossenen Einheit in der Summe wird gar oft zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt, man bleibt an den einzelnen Artikeln hängen, und doch können sie nur recht im Zusammenhang miteinander begriffen werden. Darum sind sie hier nun in zusammenhängender Konstruktion logisch aneinander gefügt. Gewöhnlich ist auch ein ganzer Traktat von einem einzigen Grundgedanken oder Prinzip abgeleitet, oder durchzieht ihn dasselbe wie ein roter Faden, worin gerade der spekulative Wert des Ganzen beruht. Ein solches Prinzip mußte deshalb hervorgehoben werden und ist auch in Anmerkungen oder im Kontext kurz erklärt. Manche Quästionen wollen und können dann auch nur im Zusammenhang mit der Geschichte richtig begriffen werden, weshalb jeweilig angegeben ist, gegen was für einen Irrtum die These geht. (c.) Aus einer solchen systematischen Auffassung dürfte das Verständnis dieses nächst der Bibel größten Buches, in welchem die übernatürliche Weisheit der Offenbarung und die natürliche Philosophie wie in einer kurzen Summe einheitlich zusammengefügt ist, wesentlich gewinnen.



System der Summe.

Die ganze Summe zerfällt, wie schon angedeutet, in drei Teile, wovon der erste, die sog. Prima, von Gott und dem Ausgang der Dinge aus Gott in 119 quaestiones; der zweite in zwei Abteilungen der sog. prima und secunda (sc. pars) Secundae, die generelle Moral in 114 quaestiones und die specielle Moral in 189 quaestiones unter dem Gesichtspunkt der Rückbewegung der vernünftigen Kreatur zu Gott; und der dritte Teil die sog. Tertia, die Mittlerschaft Christi und die Sakramente als Mittel zur Erreichung dieses Zieles in 90 quaestiones abhandeln, dem dann die Fortsetzung der Sakramentenlehre und die Eschatologie als Suplementum aus des hl. Lehrers Kommentaren zum Lombarden in 102 quaestiones beigefügt sind, so daß das Ganze aus 614 quaestiones mit den betreffenden Artikeln besteht, die jeder ein kleines Ganzes für sich bilden und doch wieder logisch auf einander bezogen, wie die Steinchen eines Mosaikbildes oder die Steine eines Baues, das eine große Kunstwerk ausmachen. Jeder Artikel selbst wiederum zerfällt in drei Teile: die difficultates: eines oder mehrere Bedenken gegen die gestellte Frage; dann der sog. Autoritätsbeweis: eine Stelle aus der hl. Schrift oder einem Kirchenvater (hie und da auch aus philos. Autoritäten, z. B. Aristoteles) für die Thesis; dann folgt der sog. corpus articuli, der nun im Unterschied zum Autoritätsbeweis die Frage rein spekulativ erörtert und zunächst ohne Rücksicht auf die Einwände prinzipiell löst, weshalb auch diese prinzipiellen Entwicklungen, die in innerem Zusammenhang gewöhnlich von einem Grund-

gedanken aus deduktiv einen ganzen Traktat abhandeln, für sich unabhängig von den difficultates gelesen werden können (was beim ersten Studium sogar zu empfehlen), und endlich kommt die Lösung der einzelnen Einwände, die Responsio. In dieser, auf den ersten Blick ermüdenden Einförmigkeit wird das ganze Werk abgehandelt; die Methode aber findet sich zuerst klar ausgebildet bei Albertus Magnus und ist wesentlich schon bei Aristoteles grundgelegt. Die in vielen Ausgaben zwischen Autoritätsbeweis und corpus articuli beigedruckten sog. conclusiones, d. i. kurze Zusammenfassungen des Grundgedankens, stammen nicht von Thomas, sondern von spätern Kommentatoren, wie Nikolai, Sylvius ꝛc. Dieses die äußere Einteilung und Anordnung des Werkes. Und nun die innere Gliederung.

Dem eigentlichen System wird in qu. 1 eine Einleitung vorangeschickt, welche diejenigen prinzipiellen Vorfragen bespricht, welche noch heutzutage in der sogenannten Encyklopädie zur Theologie erörtert werden: über die Selbständigkeit der Theologie als eigener, wahrer und höchster Wissenschaft, über ihre Einteilung, Methode und Quellen: die Theologie ist eine eigene, selbständige, insbesondere von der Philosophie zu unterscheidende Wissenschaft, weil sie ein eigenes Erkenntnisobjekt hat, nämlich das Uebernatürliche, während die Philosophie das Natürliche; und ein eigenes Erkenntnisprinzip, selbst in den mit der Philosophie gemeinsamen natürlichen Wahrheiten, nämlich die Offenbarung oder den Glauben, der für diese Wahrheiten notwendig war, damit alle Menschen leicht und ohne beigemischten Irrtum zu deren Kenntnis kommen, a. 1.[1]) Trotzdem, daß aber so die Theologie den

[1]) Diese Ausscheidung von Philosophie und Theologie ist wichtig, weil bei einer Nichtunterscheidung entweder die Philosophie in der Theologie aufgeht, was zum Traditionalismus führt, oder die Theologie in der Philosophie, was den Rationalismus oder die Theosophie zur Folge hat.

Glauben zum (primären) Erkenntnisprinzip hat, ist sie aber doch eine wahre Wissenschaft und zwar von der Klasse jener Wissenschaften, die ihre ersten Prinzipien als wissenschaftliche Postulate von einer andern Wissenschaft, hier von der göttlichen, herübernehmen, aber dann rein wissenschaftlich weiter vorgehen, a. 2. Eben deshalb ist sie auch eine einheitliche Wissenschaft, weil sie die verschiedensten Gegenstände unter dem einen formalen Gesichtspunkt: daß sie geoffenbarte sind, betrachtet, a. 3; und gehört zunächst mehr zu den spekulativen oder theoretischen, als zu den praktischen Wissenschaften, eine Ausführung, in der sich Thomas von seinem Lehrer Albertus unterscheidet, der in ihr den praktischen Zweck der Erweckung der Liebe Gottes voranstellte, a. 4. — Im Verhältnis zu den andern Wissenschaften ist die Theologie die erhabenste, weil sie die höchsten spekulativen und praktischen Ziele hat, a. 5; ja sie ist (nach altchristlicher Auffassung) vor allem die Weisheit, weil sie alles von höchsten Gesichtspunkten aus beurteilt und auf das höchste Ziel hinordnet, worin die Weisheit besteht, a. 6. — Was das Objekt dieser Wissenschaft betrifft, so ist dasselbe wesentlich Gott, und alles andere in Rücksicht auf Gott betrachtet, a. 7. — Die Methode ist zunächst die autoritative, dann aber, nachdem der Gegenstand nach dem Glauben dargelegt ist, auch die rationelle, die besonders auch die Vernunfteinwände der Gegner widerlegt, a. 8. — Die Quelle endlich der Theologie ist vor allem die hl. Schrift[1]), zu deren richtiger Auslegung man aber bedenken muß, daß sie, der sinnlich-geistigen Natur des Menschen sich anpassend, sich der Metaphern bedient, a. 9., und unter dem Litteralsinn vielfach noch einen tiefern, mystischen, enthält, der in einen allegorischen, moralischen und anagogischen eingeteilt wird, a. 10. — Nachdem so diese

[1]) Daß Thomas die Tradition als zweite Quelle anerkennt, ergibt sich aus seinem Verhalten zu den Kirchenvätern, die er, besonders Augustin, in jedem Artikel citiert, so daß, „wer Thomas liest, auch die Väter liest“.

Vorfragen über Selbständigkeit, Objekt, Methode und Quellen der theologischen Wissenschaft abgehandelt sind, wird nun an die systematische Darstellung derselben geschritten.

Da der hl. Lehrer die ganze Fülle christlicher Wahrheit in einem einheitlichen System darstellen will, so liegt es ihm immer viel daran, die systematische Anordnung deutlich hervorzuheben. Er tut dies jeweilig in den Einleitungen zu den einzelnen Teilen und Unterabteilungen und zwar in der Weise seines großen philosophischen Gewährsmannes, des Aristoteles, immer vom allgemeinen zum einzelnen herabsteigend. Es sind deswegen diese Einteilungen bei der Darstellung des Systems geradezu wesentlich, weshalb fortan auf sie verwiesen wird. Und so wird denn zu Anfang des ganzen Systems dasselbe zunächst in großen Zügen abgeteilt in jener Dreigliedrigkeit, die oben angedeutet worden ist: „Von Gott, zu Gott, durch Christus". (Vgl. Einleitung zu qu. 2.)

Erster Teil.

„Von Gott."

Der erste Teil handelt also von Gott: von Gott an sich und als Prinzip der Dinge oder von dem kreatürlichen Ausgang der Dinge aus Gott. Das Vorbild dieses Ausganges aber ist ein Ausgang in der Gottheit selbst, jener trinitarische Prozeß von Sohn und Geist. Und so zerfällt dem hl. Lehrer der erste Hauptteil selbst wieder in drei Unterabteilungen: von Gott dem Einen nach seiner Wesenheit betrachtet; von der Dreipersönlichkeit Gottes und endlich von dem kreatürlichen Ausgang oder Ursprung der Dinge aus Gott.

I. Von Gott dem Einen, qu. 2.—27.

In der Gotteslehre ist zunächst die Existenz Gottes darzulegen, dann sein Wesen zu bestimmen und hierauf die Lebenstätigkeit dieses Wesens zu betrachten. Daher logisch diese Dreiteilung. Doch erscheint dem Wesen und Umfang nach die Abhandlung über die Existenz Gottes mehr nur als Einleitung zum ganzen Traktat.

Einleitung: die Existenz Gottes. Es fragt sich aber da, ob es schon an und für sich entweder durch angeborne Idee oder im Begriff Gottes gewiß sei, daß Gott existiert; letzteres meinte Anselm mit seinem sog. ontolog. Gottesargument; Thomas stellt sich gegen diese Ansicht und damit noch um so mehr gegen den Ontologismus, qu. 2. a. 1., und lehrt deshalb, daß Gottes Existenz bewiesen werden

müsse, aber auch bewiesen werden könne und zwar durch seine Wirkungen in der Welt, wodurch auch der Traditionalismus zurückgewiesen wird, a. 2. Und so denn macht er sich daran, das Dasein Gottes zu beweisen und zwar bringt er fünf Gottesbeweise: a) den Bewegungsbeweis: es gibt in der Welt Bewegung oder Veränderungen. Alles aber, was sich bewegt, wird von einem andern bewegt[1]). In dieser Reihenfolge der Bewegungen kann man aber nicht ins Unendliche gehen und so muß es einen ersten Beweger geben, der selbst nicht bewegt ist; b) den Beweis aus der bewirkenden Ursache (kosmologischer Beweis): es gibt eine Reihe von bewirkenden Ursachen, wo immer das eine die Ursache des andern ist; in dieser Reihenfolge aber kann man wieder nicht ins Unendliche gehen, es muß also eine erste Ursache geben, die selbst nicht verursacht, sondern durch sich selbst existierend ist und das ist Gott; c) den Beweis aus dem Zufälligen und Notwendigen (Contingenzbeweis): es gibt Dinge, die sein können oder auch nicht sein könnten[2]), die deshalb ihr Sein von einem andern haben; deshalb muß es ein Sein geben, das nicht auch nicht sein kann, sondern notwendig und Ursache der andern ist; d) den Beweis aus den Vollkommenheitsgraden der Dinge: es gibt ein mehr oder weniger Gut oder Vollkommen in den Dingen; das mehr oder weniger aber wird ausgesagt im Vergleich zu etwas was schlechthin ist, und das ist dann auch die Ursache der andern; es gibt also ein

[1]) Ein ontologisches Axiom: omne quod movetur ab alio movetur, in jeder Bewegung ist nämlich etwas Zusammengesetztes, etwas Potenzielles oder erst zu Verwirklichendes und etwas Aktuelles oder zum Teil schon Wirkliches; etwas Potenzielles kann aber nur von einem in derselben Richtung schon Wirklichen verwirklicht oder realisiert werden; darum: omne quod movetur ab alio movetur; cf. Kaufmann: Elemente der aristotelischen Ontologie, Luzern, Gebr. Räber, pg. 67 u. ff.

[2]) Sie werden genannt possibilia esse et non esse, was dasselbe ist wie contingentia, d. i. zufällige, nicht notwendige, darum von etwas anderem abhängige Dinge. Cf. ibid. p. 75.

schlechthin oder absolut Gutes und Vollkommenes; e) den teleologischen Beweis: es findet sich eine zweckmäßige Ordnung in der Natur; die Zweckmäßigkeit aber setzt eine denkende Ursache voraus; diese aber ist in der vernunftlosen Natur nicht, also muß ihre Ordnung von einer höhern Intelligenz herstammen und das ist Gott[1]). Das Resultat dieser Gottesbeweise ist, daß ein höchstes Wesen existiert, das erster Beweger, erste Ursache, durch sich existierend und darum „reines Sein", absolute Vollkommenheit ist. Aus diesem Grundgedanken wird nun der ganze folgende Traktat abgeleitet[2]) und näher das Wesen Gottes bestimmt.

A. Das Wesen Gottes, qu. 3.—14.

Wenn man nämlich von etwas erkannt hat, daß es ist, fragt sich nun, was es ist. Wegen den angedeuteten Eigenschaften kann aber Gottes Wesen mehr nur negativ bestimmt werden; man kann mehr sagen, was er nicht ist, als was er ist. Dann aber entzieht er sich auch hinieden unserer vollständigen Erkenntnis, und kann darum auch nicht adäquat

---

[1]) Die Voraussetzung der zwei letzten Argumente sind die Axiome: quod dicitur maxime tale in aliquo genere est causa omnium, quae sunt illius generis, das Schlechthinige in einer Art ist die Ursache der andern derselben Art; es wurzelt dieser platonisch-aristotelische Satz in dem höhern Axiom actus simpliciter prior quam potentia: die Wirklichkeit, d. i. das Verwirklichte und insofern Vollkommene, ist das schlechthin Frühere als das Unvollkommene. Dem teleol. Beweis liegt der Satz zu Grund: non est ordinatio nisi ordinantis rationis, allen Gottesbeweisen die objektive Gültigkeit des Causalitätsgesetzes; cf. darüber Kaufmann l. c. p. 67 u. 134 ff.

[2]) Der Grundgedanke der Gotteslehre ist der Satz: Gott ist actus purus, die reine Wirklichkeit, reines Sein; es folgt das aus dem Resultat der Gottesbeweise: wenn Gott unbewegter Beweger, sich selbst Grund der Existenz, in sich notwendig und absolut vollkommen ist, so kann in ihm nichts Potentielles, d. i. erst noch zur Verwirklichung Mögliches sein, er ist also actus purus, und dieser Gedanke geht als Prinzip durch die ganze Abhandlung.

durch unsere Sprache bezeichnet werden, er ist unaussprechlich. Deshalb fragt sich nach seiner negativen Wesensbestimmung, wie er denn von uns erkannt und benannt werden könne. Daher die Dreiteilung: über Wesen, Erkennbarkeit und Namen Gottes. (Vgl. Eltg. zu qu. 3.)

1. Negative Wesensbestimmung Gottes, qu. 3.—12. — Es kann nun das Wesen Gottes negativ näher bestimmt werden, wenn man von ihm alles wegdenkt, was ihm als „reinem Sein" nicht zukommen kann, wie: Zusammensetzung, Raum und Zeit, woraus die absolute Einfachheit, Unendlichkeit, Ewigkeit und Einheit resp. Einzigkeit Gottes folgt. (Vgl. Einltg. zu qu. 3.)

a) Die Einfachheit Gottes, qu. 3. — Zuerst muß an Gott negiert werden alle Zusammensetzung. Diese kann aber sein entweder eine physische, wie die körperliche und die von Materie und Form, oder eine metaphysische, wie die von Eigenschaften, Wesen und Accidens ꝛc. — Nun kann in Gott sich keine physische Zusammensetzung finden: Weil er Erstbewegender, reines und vollkommenstes Sein ist, jede Zusammensetzung aber eine Beschränkung des einen Teils durch den andern involviert, so kann er kein körperliches Wesen sein, a. 1., es kann in ihm auch nicht die Zusammensetzung von Materie und Form, die von Bildsamem und Gestaltenden sein, denn die Vollkommenheit kommt von der Form, Gott als der absolut Vollkommene ist darum nur Form oder Aktualität, a. 2[1]). — Ebenso kann in ihm sich keine metaphysische

[1]) Actus und potentia, forma und materia sind Grundbegriffe der scholastischen Philosophie. Durch die Tätigkeit wird etwas bloß Mögliches verwirklicht und eben dadurch vervollkommnet: darum actus, von agere, die Tätigkeit, oder dann im Unterschied zur Möglichkeit das Verwirklichte oder die Wirklichkeit; potentia die Fähigkeit, verwirklicht zu werden, die Anlage, die Möglichkeit. — Damit ist nahe verwandt materia, das Bildsame und insofern Unvollkommene, der Verwirklichung fähige, Potenzielle; dagegen forma das Tätigkeitsprinzip, das Bildende,

Zusammensetzung finden: nicht die von Wesenheit und konkretem Sein oder Individualität (was der Realist Gilbertus Porretanus behauptete), weil in ihm nicht der Unterschied von Form und Materie besteht, von welch letzterer das Individuelle im Unterschied zum Wesentlichen stammt, a. 3; nicht der Unterschied von Wesenheit und Existenz, weil er sein Sein nicht von einem andern hat, sondern das Sein selbst ist, und sich als reines Sein zur Existenz nicht potentiell verhält, a. 4.; es ist in ihm auch nicht der Unterschied von Gattung und Art, a. 5. oder von Substanz und Accidens[1]), a. 6., alles aus dem einen Grund, weil er actus purus oder das Sein schlechthin ist, das über aller Gattung steht. — Darum ist Gott schlechthin einfach, a. 7., und kann darum nicht die Weltseele oder allgemeine Wesenheit der Dinge bilden und so mit ihnen zusammengesetzt sein, a. 8., womit aller Pantheismus dahinfällt, was gegen David von Dinando und Amalrich von Bena betont wird. Aus dieser Einfachheit der Substanz, und durch keine Zusammensetzung beschränkten Seinsfülle folgt aber sogleich die Vollkommenheit und Güte Gottes.

Verwirklichende, darum Vollkommene oder die vollendete Wirklichkeit eines Dinges. So zunächst in den zusammengesetzten Naturwesen, dann überhaupt in weiterer Anwendung. Cf. Kaufmann l. c. p. 60 ff. u. 119 ff.

[1]) Essentia, existentia, substantia, individuantia, accidentia sind ontologische Bestimmungen: essentia, die Wesenheit, ist das Wesentliche an einem Dinge, das, was zu seinem Begriff oder seiner Definition wesentlich und notwendig gehört, im Unterschied zu dem, was dazu hinzukommt, accidit, und darum auch unwesentlich und zufällig sein kann, accidens, und an dem zu Grund liegenden Wesentlichen, substantia, haftet und dem betreffenden Ding seine individuelle, von andern es unterscheidende Seinsweise, die individuantia gibt; bei einem zufälligen Wesen, das sein oder nicht sein kann, fällt auch essentia und existentia nicht zusammen, wohl aber bei dem notwendigen absoluten Sein. Cf. l. c. p. 49 u. 94.

b) **Die Vollkommenheit Gottes**, qu. 4. — Die Begriffe Vollkommenheit und Sein decken sich nämlich. Da nun Gott reines Sein oder die Seinsfülle selbst ist, so ist er auch die Vollkommenheit selbst, a. 1.; darum und weil er bewirkende Ursache aller Dinge ist, befaßt er auch die Vollkommenheiten aller derselben in höherer Weise und absolut einfach in sich, a. 2, und umgekehrt sind alle Dinge nur unvollkommene analoge Nachbilder der göttlichen Vollkommenheit, a. 3.

Gott das höchste Gut, qu. 5. und 6. — Darum aber auch ist Gott die Gutheit oder das höchste Gut. Das ergibt sich aus der Begriffsbestimmung von Gut, qu. 5[1]). Unter Güte oder Gutheit versteht man nämlich wiederum nur das Sein, insofern es dem Willen als erstrebenswert erscheint, a. 1. Darum ist Gut real eins mit dem Sein und nur begrifflich später als dasselbe, a. 2, und jedes Sein ist als solches gut, da das Böse nur ein Mangel am Sein ist, a. 3. Doch kommt zum Begriff Gut immer noch über das Sein hinaus die Rücksicht, Ziel oder erstrebenswert zu sein, also der Begriff

---

[1]) Perfectio, bonitas, pulchritudo, Vollkommenheit, Güte und Schönheit sind wieder ontologische Bestimmungen, die miteinander in innerem Zusammenhang stehen: Vollkommen ist, was alle konstitutiv, begrifflich zu ihm gehörenden Teile hat; noch mehr, was seine Potenzen entwickelt und sein Ziel erreicht hat. — Gut ist das Vollkommene, insofern es Gegenstand des Willens oder erstrebenswert ist, und weil Sein und Vollkommen real eins sind, da das Böse nur ein Mangel am Sein ist, folgt: bonum est ens inquantum est appetibile und bonum et ens convertuntur, Gut und Sein sind Wechselbegriffe. — Schön ist das Vollkommene in seiner Art, das als solches Wohlgefallen erweckt, also objektiv bestimmt: pulchrum est perfectum; subjektiv definiert: pulchra sunt, quae visa placent; näher bezeichnet als Eigenschaften des Schönen Thomas: die Vollkommenheit perfectio und zwar die integrale, mangellose Vollkommenheit, die integritas; dann das formale Moment, die proportio, und endlich einen gewissen Glanz, claritas, splendor, cf. qu. 5. a. 4 ad. 1; dazu Kaufmann l. c. Güte, Vollkommenheit und Schönheit, p. 28 ff.

des Zieles hinzu, a. 4. Näher bestimmt aber kommt dem (kreatürlich) Guten modus, Maß, species, Gliederung, und ordo, Zweckbeziehung (im Körperlichen: Maß, Zahl und Gewicht), zu, a. 5., und wird dasselbe gewöhnlich eingeteilt in ein bonum honestum, utile et delectabile, moralisch gut, nützlich, angenehm, a. 6. — Da nun Gott die höchste Vollkommenheit ist, so ist er offenbar gut, qu. 6. a. 1.; und weil alle endliche Vollkommenheit von ihm stammt, so ist er nicht nur gut, sondern das höchste Gut, a. 2., ja als absolutes Sein die Güte selbst, a. 3., so daß nur durch Teilnahme an demselben alles andere gut ist, a. 4. — So folgt durch die Negation der Zusammensetzung am reinen göttlichen Sein dessen Einfachheit, Vollkommenheit und Gutheit. Nun aber ist an ihm ferner zu negieren die Schranke des Raumes und überhaupt jede Beschränkung, und daraus folgt:

c) Die Unendlichkeit Gottes, qu. 7.—9. — Die Beschränkung wurzelt nämlich vorzugsweise in der Zusammensetzung von Materie und Form. Weil nun Gott reines Sein und insofern gleichsam nur Form ist und kein empfangenes Sein hat, so muß er unbeschränkt sein, qu. 7. a. 1.; umgekehrt können darum keine Kreaturen im eigentlichen Sinn unendlich sein, weil sie alle ein empfangenes beschränktes Sein haben, a. 2.; sondern nur potentiell, i. e. durch die Möglichkeit steten Hinzufügens, so in der Größe, a. 3., und so in der Zahl, a. 4., während es keine an und für sich unendliche Größe und Zahl gibt. — Weil nun aber Gott unendlich ist, so kommt ihm auch die Allgegenwart zu, qu. 8. und zwar ist er in allen Dingen innerlichst gegenwärtig, weil er ihre unmittelbare Ursache ist, die darum mit dem Effekt in Kontakt sein muß, a. 1.[1]) Insofern ist er darum auch an allen Orten, a. 2, und zwar nicht etwa nur durch seine Macht, wie ein

[1]) Mit der Lehre von der Allgegenwart Gottes ist der Deismus zurückgewiesen, der die Transcendenz Gottes auf Kosten der Immanenz betont.

König in seinem Reich, sondern durch seine Gegenwart und seine alles durchdringende Wesenheit, a. 3., eine Eigenschaft, die wiederum nur ihm zukommen kann, a. 4. — Endlich muß an Gott auch negiert werden die Schranke der Zeit, und daraus folgt:

d) Die Unveränderlichkeit und Ewigkeit Gottes, qu. 9.—11. Gott ist nämlich reines Sein und Erstbewegender; alle Veränderung aber hat in sich etwas Potentielles, Unfertiges, das erst wird und ist so aus Akt und Potenz zusammengesetzt. Weil aber das in Gott nicht statthaben kann, so ist er unveränderlich, qu. 9. a. 1., und zwar wiederum nur er, weil alles Kreatürliche etwas Potentielles, Zusammengesetztes[1]), an sich hat, a. 2. — Darum kommt Gott die Ewigkeit zu, qu. 10. Es besteht dieselbe nach Boëthius in dem „vollkommenen Allzugleichbesitz eines endlosen Lebens", a. 1. Weil nun Gott unveränderlich ist, also sein ganzes Sein als reine Wirklichkeit voll und allzugleich besitzt, so ist er ewig, a. 2., und wiederum, auch nur er kann im strengen Sinne ewig sein, auch wenn anderes ewig dauert, a. 3.; denn die Ewigkeit ist nicht nur eine endlose Zeit; diese kann zwar endlos sein, aber nicht „allzugleich", sondern nur nacheinander, a. 4.; selbst die aeviternitas, d. i. die beständige Dauer der Gestirne und Geister, ist nicht identisch mit der Ewigkeit Gottes, sondern etwas Mittleres zwischen dieser und der Zeit, ohne Wechsel im Sein, aber mit Wechsel in der Tätigkeit, a. 5., so daß man insofern von Einem aevum sprechen kann, a. 6. Und so denn erscheint Gott als das vollständig abgeschlossene, in sich fertige, unendliche Sein. Darum aber auch kommt ihm die vollständige Einheit und Einzigkeit zu.

e) Die Einheit und Einzigkeit Gottes, qu. 11. — Das Eins ist nämlich eine ontologische Bestimmung des Seins, die zunächst besagt, daß das Ding in sich eins, ungeteilt ist,

[1]) Das Potentielle, zur Verwirklichung Mögliche, hat teils schon etwas Wirkliches, teils erst etwas Werdendes und ist insofern zusammengesetzt.

a. 1.; aber auch, daß es verschieden ist von den andern, und insofern steht der Begriff Eins im Gegensatz zur Vielheit, a. 2.[1]) Nach beiden Rücksichten ist Gott Eins: im monotheistischen Sinn: weil in ihm Wesen und Existenz eins sind, wegen seiner absoluten Vollkommenheit, die ein zweites Absolutes ausschließt, und wegen der Einheit der Welt, die schließen läßt, daß es nur Einen Gott geben kann, 3. a.; aber auch ontologisch ist Gott mehr Eins als alles andere, weil er das geeinteste und einzigste Wesen ist, a. 4.[2]) — Nach alledem steht nun aber Gott da als ein so absolut über alles Kreatürliche erhabenes Wesen, daß sich von selbst die Frage einstellt, ob er je in seinem wahren unendlichen Wesen erkannt, ja, da wir doch bisher nur negativ ihn bestimmt, ob wir schon hinieden von ihm eine einigermaßen entsprechende Kenntnis haben können, was bekanntlich die Gnostiker und die meisten Pseudomystiker leugneten. Darum schließt sich an das Vorhergehende die Untersuchung über:

2. Die Erkennbarkeit Gottes, qu. 12. — Nun ist zu sagen, daß je höher etwas über dem Intellekt des Erkennenden steht, es um so weniger von diesem in seinem Wesen erkannt werden kann. Da nun Gott also absolut über unserer Erkenntnis steht, so scheint es, daß wir sein Wesen nie erkennen können, wie es ist, es nicht schauen, sondern nur analog ahnen. Nun aber lehrt andererseits die Offenbarung, daß Gott den Menschen doch aus besonderer Gnade zur Anschauung seines Wesens bestimmt hat und daß darin seine einstige Seligkeit besteht, a. 1.; dann aber ist klar, daß das nicht durch irgend ein Erkenntnisbild, ein Abbild des erkannten Gegenstandes,

---

[1]) Die Einheit ist eine fernere ontologische Bestimmung; man unterscheidet eine ontologische oder metaphysische Einheit, das indivisum esse in se, a. 1., und eine mathematische, die Einheit als Maß der Zahl oder Vielheit, a. 2.

[2]) Mit der Betonung der Einheit Gottes ist der Polytheismus und jeglicher Pantheismus abgewiesen.

wie das bei der irdischen Erkenntnis der Fall ist, geschehen kann, da kein Abbild Gottes Wesen genügend repräsentiert, a. 2., noch viel weniger, daß er mit den körperlichen Augen geschaut werden kann, a. 3., ja daß überhaupt die Anschauung seines Wesens, d. i. eine äquale, nicht nur analoge Erkenntnis desselben, das natürliche Vermögen einer jeden Kreatur, auch der reinen Geister, übersteigt, da der erkannte Gegenstand das Vermögen des Erkennenden unendlich überragt, a. 4. Deshalb muß, wenn doch eine Anschauung Gottes eintreten soll, Gottes Wesen in der Kreatur gleichsam selbst zur Erkenntnisform, zum Erkenntnisbild werden, wozu dann aber der Geist durch ein übernatürliches Licht, das Licht der Verklärung oder lumen gloriae, disponiert werden muß, a. 5., welches in dem einen größer, in dem andern geringer sein kann (je nach seinen Verdiensten), weshalb die einen vollkommener und die andern unvollkommener Gott schauen werden, a. 6. Doch auch so wird nie ein vollständiges Begreifen Gottes eintreten, da dieses verklärende Licht doch immerhin noch etwas Erschaffenes und so Endliches in der endlichen Kreatur ist, das Endliche aber das Unendliche nicht erschöpfend, wenn auch specifisch oder äqual, erkennen wird, a. 7. In und mit diesem geschauten Wesen Gottes schaut der Selige dann auch die Wirkungen Gottes, d. i. den ganzen Komplex des Universums, und dies um so vollkommener, je vollkommener er Gott selbst schaut, 8. a., und zwar durch das Wesen Gottes selbst, nicht etwa durch Abbilder der Dinge, a. 9., und darum auch in Einem Blick simul, d. i. intuitiv und nicht diskursiv oder successiv, a. 10. — Fragt man aber nach der Gotteserkenntnis hienieden, so ist klar, daß, weil die Erkenntnis nach Weise des Erkennenden (cognitio secundum modum cognoscentis[1]) ist und wir in diesem

[1]) Das Axiom: cognitio est secundum modum cognoscentis ist für die ganze thomistische Erkenntnislehre, und so auch betreffs der Gotteserkenntnis von entscheidender Bedeutung.

Leben sinnlich-geistig erkennen, darum auch im irdischen Leben Gottes Wesen nicht geschaut werden kann, a. 11. (c. Beggin). Dagegen ist immerhin eine genügende analoge Gotteserkenntnis möglich (c. Gnost.), da man von dem sinnlich Wahrnehmbaren, als seiner Wirkung, auf seine Existenz und daraus auf sein Wesen schließen kann, a. 12. Und weil dann durch die Gnade die Erkenntniskraft erleuchtet, durch die Offenbarung erhabenere Vorstellungen, phantasmata, von Gott erzeugt werden, so ist die Gotteserkenntnis durch die Gnade, resp. die christliche, noch vollkommener als die bloß natürliche, a. 13. — Von der Art und Weise der Gotteserkenntnis hängt nun auch dessen Benennung, die Sprache über ihn ab; darum fügt sich an das Vorhergehende logisch an die Frage über:

3. Die Namen Gottes, qu. 13. — Die Untersuchung über diesen Gegenstand basiert, wie schon angedeutet wurde, im Mittelalter wesentlich auf dem Werke des Dionysius Areopagita: De divinis nominibus; so auch bei Thomas, der dasselbe kommentierte. Die Frage ist hier immer die: Wenn wir Gott hienieden nur unvollkommen und analog erkennen, wie können wir ihn denn benennen? Und da stellt denn der hl. Lehrer das Prinzip auf: „Die Benennung richtet sich nach der Erkenntnisweise", aus dem alles Weitere abgeleitet wird. Da wir nämlich Gott nur aus den Kreaturen erkennen, so folgt daraus vorab, daß wir ihn auch nur mit Namen, die wir von den Kreaturen hernehmen, benennen können, die darum nicht ganz zutreffend sind, daß er aber doch nicht (wie die Gnostiker und Pseudomystiker meinten) absolut unaussprechlich ist, a. 1. — Unter diesen Namen ist dann selbst wieder zu unterscheiden zwischen negativen, positiven und relativen; erstere bezeichnen nicht unmittelbar sein Wesen, sondern vielmehr eine Negation an ihm; letztere bezeichnen aber etwas an seinem Wesen und können darum auch wesenhaft von ihm ausgesagt werden, a. 2., ja sie

kommen Gott eigentlicher zu als den Kreaturen, wie z. B. Güte, Leben; dagegen ist der Sinn, den wir damit verbinden, doch wieder nur ein uneigentlicher, Gott nur unvollkommen bezeichnender, a. 3. Dann sind auch diese Namen, die wir so auf Gott übertragen, nicht nur Synonyme, wie die Nominalisten behaupteten, sondern ein jeder hebt, da sie von Teilvollkommenheiten der Geschöpfe hergenommen sind, eine besondere Seite an Gottes Wesen hervor, a. 4. Dagegen werden sie alle, weil unsere Gotteserkenntnis nur eine analoge ist, nicht univoce, d. i. ganz im gleichen Sinn, aber auch nicht nur aequivoce, d. i. in einem trotz der Gleichheit des Wortes ganz verschiedenen Sinn, sondern eben analogice in einem ähnlichen, aber höhern Sinn von Gott ausgesagt, a. 5. Insofern würden auch die Namen in ihrem höchsten und eigentlichsten Sinn zuerst Gott zukommen, wie gut, weise rc., da die betreffende Vollkommenheit mehr in ihm sich findet und von ihm auf die Geschöpfe überfließt, obwohl in unserer Erkenntnis wir sie allerdings zunächst der Kreatur beilegen, a. 6. Was dann die Namen betrifft, die eine Relation zur Welt bezeichnen, wie Schöpfer rc., so können sie nur zeitlich von ihm ausgesagt werden und bedeuten eigentlich nicht sein Wesen, a. 7. — Letzteres bezeichnet besonders der Name Deus, Gott, der seine Erhabenheit über alles und seine Providenz hervorhebt, a. 8., und darum für Kreaturen nicht im eigentlichen, sondern nach der Bibel nur in einem abgeleiteten Sinne, insofern sie, wie z. B. die Könige, an jener Erhabenheit und Providenz teilnehmen, gebraucht, a. 9. und nur analog auf anderes übertragen werden kann, a. 10. — Der vollkommenste Name aber für Gott ist „das Sein, esse“; er begreift alle Vollkommenheit in sich und läßt Gott schlechthin gleichsam als ein pelagus substantiae infinitum, als einen unendlichen Ocean des Seins erscheinen, a. 11. Und so hebt denn jeder Name Gottes irgend eine Seite des göttlichen Wesens besonders hervor und sagt etwas

Positives von ihm aus; alle aber münden aus in die Eine Bezeichnung: Gott ist das „reine Sein" oder actus purus, a. 12. — Damit ist nun Gottes Wesen bestimmt. Einem jeden Wesen aber eignet auch eine Tätigkeit, und so denn auch diesem göttlichen Wesen; und weil es ein rein geistiges ist, eine geistige Tätigkeit, die sein Leben ausmacht. Und so ist denn nach dem Wesen die Tätigkeit Gottes zu betrachten.

B. Die Lebenstätigkeit Gottes. qu. 14.—27.

Die Tätigkeit eines Wesens kann teils eine innere Lebenstätigkeit sein, teils eine solche, die auf eine äußere Wirkung geht. Erstere ist bei Gott die eines jeden Geistes: Erkennen und Wollen; letztere seine Allmacht.

1. **Die innere Lebenstätigkeit Gottes: Erkennen und Wollen,** qu. 14.—25. Die Grundtätigkeit des Geistes ist Erkennen und Wollen, woraus dann noch eine Tätigkeit aus der Kombination beider resultiert: nämlich die Providenz.

a) Das Erkennen Gottes, qu. 14.—19. — Hier kann zunächst das Erkennen an sich betrachtet werden; dann, insofern Gottes Erkennen Vorbild für die Dinge ist: die Ideen, in der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung, mit welchen die Wahrheit und Falschheit der Dinge besteht; und all dies Erkennen macht dann das Leben Gottes aus. (Vgl. Einleitung zu qu. 14.)

α) Das Erkennen Gottes an sich, qu. 14. — Daß nun Gott ein erkennendes Wesen sein müsse, ergibt sich aus seiner Immaterialität. Zum Erkennen gehört nämlich eine gewisse Allbildsamkeit; es muß der Erkennende gleichsam alles, d. i. zur Aehnlichkeit alles Erkannten werden; dazu aber gehört, daß er von keiner Materie beschränkt, nur Form, also immateriell sei. Da nun Gott reinster Geist, so folgt daraus sein Erkennen, a. 1. — Nun fragt es sich aber: welches sind die Objekte der göttlichen Erkenntnis? Es ist zunächst seine eigene Wesenheit, dann Anderes, auch das Zukünftige

und endlich auch das bloß Mögliche. a) Zunächst also erkennt Gott sich selbst, seipsum: denn da in ihm nichts Potentielles ist, so sind in ihm Erkanntes und Erkennendes identisch und so erkennt er sich durch sich selbst, a. 2., und zwar begreift er sich vollkommen, a. 3., ja es ist in ihm Wesen und Erkennen eins und dasselbe, a. 4. — Gott erkennt aber auch b) anderes, alia a se: denn was sich vollkommen erkennt, muß auch seine Kraft erkennen, dann aber auch deren Wirkungen; somit erkennt Gott das außer ihm, weil es seine Wirkung ist, und zwar nicht etwa durch ein von demselben in ihm bewirktes Erkenntnisbild, sondern durch sich selbst, insofern er das Urbild aller Dinge ist, a. 5.; auch nicht etwa nur konfus im allgemeinen, sondern speciell und eigentlich, weil er alle Vollkommenheiten der Weltdinge in sich hat und sieht, wie ein jedes Einzelne daran nachbildlich teilnimmt, a. 6. Darum ist auch diese Erkenntnis eine intuitive, nicht eine diskursive, in einem unendlichen Blicke erkennt er alles, a. 7. und bewirkt es danach frei, 8. — Aber nicht nur die realen Substanzen erkennt Gott, sondern c) auch die futura und possibilia: was noch nicht ist, sondern erst in der Zukunft eintritt (scientia visionis), oder auch was gar nicht eintritt, aber eintreten könnte (scientia simplicis intelligentiae); ersteres, weil er mit seiner Ewigkeit die Zeit umspannt; letzteres, weil er alles erkennt, was in seiner oder der Kreaturen Macht steht, a. 9., und dabei auch, was gegen die Averroisten betont wird, das Böse, obwohl es nicht seine Wirkung ist, weil, wer das Licht, auch die Finsternis, wer das Gute, auch den Defekt daran sieht, a. 10. Auch geht seine Erkenntnis auf das Allereinzelste und Konkrete, weil er die Ursache auch der Materie als des Individuationsprinzips ist und seine Erkenntnis so weit als seine Ursächlichkeit reicht, a. 11. Es muß Gott ferner unendlich vieles erkennen, weil er sich als Vorbild unendlich vieler wirklichen Entwicklungen der Dinge und bloßer Möglichkeiten weiß, a. 12. Er erkennt auch

die zukünftig freien zufälligen Handlungen der Geschöpfe und zwar nicht nur konjektural durch Berechnung, sondern intuitiv, indem er mit seiner Ewigkeit alles in seiner Gegenwart erschaut und so auch das bloß Zufällige, a. 13., ja er muß auch alles bloß logisch Denkbare und Aussagbare erkennen, a. 14. Dabei ist seine Erkenntnis unveränderlich wie sein Wesen, a. 15., und teils eine spekulative, teils eine praktische, insofern sie auf etwas Auszuführendes, auf ein Werk geht, a. 16. Für letzteres nämlich muß man in Gott einen Plan oder Ideen annehmen; daher führt dieser Punkt auf den folgenden:

β) Die Ideenwelt Gottes (christliche Ideenlehre), qu. 15. — Unter Idee versteht man die causa exemplaris, das Vorbild oder den Plan für etwas. Für alles nun, was nicht durch Zufall entsteht, muß ein Plan angenommen werden. Da nun die Welt nicht durch Zufall entstanden, sondern von einem denkenden Wesen, Gott, herstammt, so muß notwendig in ihm für dieselbe ein Plan existieren, also Ideen bestehen, a. 1., und zwar viele Ideen, nicht wie die Averroisten meinten, nur die für die allgemeine Gliederung des Universums, denn das Allgemeine oder Ganze kann nur gehörig geordnet sein, wenn das Einzelne darauf bezogen ist. Es widerspricht auch diese Annahme von vielen Ideen in Gott nicht seiner Einfachheit, denn es sind dieselben nicht etwa als viele Erkenntnis- oder Vorstellungsbilder zu fassen, sondern als sein Eines, einfaches Wesen, insofern es von ihm als so oder so nachbildbar, sic vel sic imitabilis, erkannt wird, so daß Ideen und Wesen Gottes real identisch sind, a. 2. Diese Ideen sind dann für Gott das principium cognoscitivum, das Erkenntnisprinzip, womit er die Dinge erkennt, und es gibt in Gott sogar noch mehr Ideen, als in den Dingen realisiert sind, weil er sich in aller möglichen Weise seiner Nachbildbarkeit oder imitabilitas erkennt; für die Dinge aber sind die Ideen die causa exemplaris, das Urbild,

und zwar nicht nur, wie Plato meinte, für die Gattungen und Arten, so daß sich die Idee mit dem Gattungs- oder Artbegriff deckte, sondern auch für die Accidentien derselben, die wesentlichen oder inseperabilia sowohl, wie die nicht notwendig hinzukommenden supervenientia, darum auch für alle Individuen, weil er eben für alles sich als Urbild erkennt, a. 3. — Mit dieser Ideenlehre hat Thomas den Grundgedanken des platonischen Systems, aber korrigiert, in sein System aufgenommen, damit aber auch eine höhere Weltauffassung gewonnen, und es erscheint ihm so Gott als der Grund aller Wahrheit der Dinge und diese nur wahr, insofern sie mit ihrer Idee übereinstimmen; darum und weil alles Erkennen auf die Wahrheit geht, reiht sich hieran die Untersuchung über:

γ) Wahrheit und Falschheit, qu. 16.—18. — Unter Wahrheit versteht man nämlich die adaequatio rei et intellectus, die Uebereinstimmung von Erkenntnis und Erkanntem. Darnach ist zu unterscheiden zwischen einer Wahrheit der Sache oder objektiver Wahrheit: die Uebereinstimmung des Dinges mit seinem Begriff; und Wahrheit der Erkenntnis oder subjektiver Wahrheit: die Uebereinstimmung des Begriffes mit der Sache. Nun sind die Dinge vor allem auch auf Gottes Erkenntnis als ihr Urbild zu beziehen, und dann werden sie wahr genannt, insofern sie ihrer Idee in Gott entsprechen, qu. 16. a. 1. Die subjektive Wahrheit dagegen tritt erst ein mit dem Urteil, wenn man einen Begriff richtig mit einer Sache verbindet oder trennt, in intellectu dividente vel componente, a. 2. Darnach aber ist das Wahre identisch mit dem Sein: verum est ens inquantum est cognoscibile, das Wahre ist das Seiende, insofern es erkennbar ist (vgl. oben die Begriffsbestimmung von Gut), a. 3., und es geht dem Begriffe Gut logisch voran, da etwas zuvor erkannt sein muß, bevor es geliebt werden kann, a. 4. Bis hieher die Begriffsbestimmung von wahr. — So aber

ist klar, daß Gott unter jeder Rücksicht die Wahrheit ist: denn sein Sein stimmt mit seinem Erkennen überein, weil es mit ihm identisch ist; und sein Erkennen ist das Maß alles andern Seins und Erkennens. Deshalb ist in ihm nicht nur Wahrheit, sondern er ist die Wahrheit selbst, a. 5. Es ist aber auch alles Kreatürliche nur wahr, insofern es mit dieser ersten Wahrheit übereinstimmt, und so gibt es nur Eine Wahrheit, a. 6., und darin haben auch die Dinge selbst und die geschöpfliche Wahrheit eine gewisse Ewigkeit, da sie ewig in Gott präformiert und begründet sind, a. 7.; und es liegt in der objektiven Wahrheit eine gewisse Unveränderlichkeit, währenddem allerdings die subjektive Wahrheit im Menschen vielfach etwas Zeitliches und Veränderliches ist, a. 8. — Umgekehrt besteht die falsitas, die Falschheit oder Unwahrheit, in der Nichtübereinstimmung von Sache und Erkenntnis, und insofern ist das Böse etwas objektiv Unwahres, eine Lüge, weil es mit der Idee Gottes nicht übereinstimmt, qu. 17. a. 1.; hinwiederum ist bezüglich der subjektiven Falschheit zu sagen, daß eine solche in der Sinneswahrnehmung an und für sich noch nicht gelegen ist, außer es sei der Sinn krankhaft, a. 2., dagegen eine eigentliche Unwahrheit tritt erst ein, wenn das Urteil hinzu kommt und die Wahrnehmung falsch beurteilt, a. 3.; dann aber ist dieser Irrtum nicht etwa nur ein Mangel der Wahrheit (oder gar, wie der Pantheismus meint, etwa nur eine Nüance oder ein notwendiger Durchgangspunkt dazu), sondern verhält sich zu ihr konträr, a. 4. — So gründet also im göttlichen Erkennen jegliche Wahrheit; das Erkennen aber ist die hauptsächlichste geistige Tätigkeit, Tätigkeit Leben, und insofern stellt das göttliche Erkennen vorzüglich das Leben Gottes dar.

δ) Das Leben Gottes, qu. 18. — Unter Leben versteht man nämlich das Sichselbstbewegen, a. 1., weshalb Leben Tätigkeit ist und das Wesen der lebendigen Dinge ausmacht, a. 2. — Nach dieser Begriffsbestimmung kommt nun aber

Gott vor allem Leben zu: denn jede Bewegung geht auf ein Ziel, und ist um so vollkommener, je mehr sie dieses Ziel selbst erkennt; deshalb ist schon Leben in der Pflanze, noch mehr im Tier, noch mehr im Menschen, der sein Ziel selbst erkennt und seine Tätigkeit bewußt darauf hinrichtet; am meisten aber in Gott, weil in ihm Leben und Erkennen real identisch sind, a. 3., ja es hat auch alles außer Gott vor allem in Gott sein Leben, da alles in seinem Erkennen, das wesentlich Leben ist, sich begründet findet, a. 4[1]).

b) Der Wille Gottes, qu. 19.—22. Die zweite Grundtätigkeit des Geistes ist der Wille, und so kommt nach der Erkenntnis der Wille Gottes zur Betrachtung: zunächst der Wille an sich, dann seine notwendigen Eigenschaften, und endlich, was aus der Verbindung von Intellekt und Wille resultiert: die göttliche Providenz. (Eltg. zu qu. 19.)

α) Der Wille Gottes an sich, qu. 19. — Daß nun Gott Willen haben muß, folgt aus dem Vorhergehenden. Ein jedes Wesen strebt nämlich nach seiner Form oder Vollkommenheit[2]), deshalb strebt ein erkennendes Wesen nach seiner erkannten Form oder Vollkommenheit; indem sich nun Gott als das vollkommenste Gut erkennt, will er sich auch, resp. ruht er in seinem Besitz, und das ist das erste Objekt seines Willens. So folgt der Wille aus der Erkenntnis, a. 1. Dem Willen aber ist es eigen, nicht nur sein eigenes Gut, sondern auch andern Gutes zu wollen, deshalb will Gott auch noch Wesen außer sich, alia a se, denen er seine Güte mitteilt, a. 2.; jedoch ist er hierin frei, weil er auch ohne jene in sich

[1]) Mit der Abhandlung: Ueber das Leben Gottes, wird Gott als die höchste Aktualität nicht nur im Sinne möglichst schneller Bewegung resp. Veränderung, sondern als schlechthiniges Leben hingestellt, womit der Einwand dahinfällt, die Scholastik fasse Gott zu sehr nur als ruhendes absolutes Sein im Sinne der negativen Eigenschaften.

[2]) Die Form ist das Verwirklichende, das Potentielle, Mögliche zur Vollendung Führende und insofern das Vollkommene.

vollkommen ist, und darum nur sich selbst mit Notwendigkeit will, a. 3. In diesem freien Willen und nicht etwa in einer innern Nötigung Gottes (wie die Averroisten und neuere Pantheisten meinten), haben deshalb die Dinge allein ihren Grund, a. 4., während er für dieses sein Wollen außer sich keinen Grund hat, a. 5. Wegen dieser Absolutheit seines Willens wird darum derselbe in den Dingen immer irgendwie erfüllt, entweder in der Ordnung der Güte oder dann der Gerechtigkeit, so daß sich ihm z. B. der Sünder nicht schlechthin entziehen kann, a. 6.; auch ist er in sich unveränderlich; die Veränderung liegt nur auf Seite des Effektes, während Gottes unveränderliche Wesenheit die Unveränderlichkeit des Willens postuliert, die Allwissenheit sie ermöglicht, a. 7. Deswegen wird aber den Dingen nicht eine Nötigung auferlegt, denn es liegt zugleich im Begriff der Vollkommenheit des göttlichen Willens, nicht nur daß geschieht, was er will, sondern auch, daß es geschieht, wie er es will, also von freien Wesen frei, a. 8. Wenn er aber so die Freiheit der vernünftigen Wesen will, will er doch nicht das Böse, malum culpae, das sie mit ihrem freien Willen tun, sondern läßt es nur zu, denn als gut kann er nur das Gute wollen; dagegen kann er das malum poenae, das Strafübel, oder das malum naturae, das Naturübel, eines höhern Gutes wegen wollen, a. 9. — Und so verhält sich Gottes Willen in Bezug auf seine Güte notwendig, in Bezug auf die Dinge dagegen frei, er kann sie wollen oder nicht, und hat er darin somit ein liberum arbitrium, einen freien Willen, a. 10.[1]), der sich dann auch in Willensäußerungen, sogenannten signa voluntatis, zeigen kann, a. 11., deren fünf unterschieden werden: Verhinderung und Zulassung mit Rücksicht auf das Böse, und Befehl, Rat und Mitwirkung mit Rücksicht auf das

[1]) Mit der Lehre von der Freiheit des göttlichen Willens rücksichtlich der kreatürlichen Dinge wird die Freiheit der Weltschöpfung gewahrt gegen ältere und neuere Irrtümer.

Gute, während die passiones, die Aufregungen des Willens, wie Zorn u. s. w., nur metaphorisch von Gott ausgesagt werden können, a. 12.

β) Die Konsequenzen des Willens: Liebe, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, qu. 20.—22. — Da so Gott einen Willen hat, so hat er notwendig auch Liebe, qu. 20. Die Liebe besteht nämlich wesentlich in dem Guteswollen, amor est bonum velle, und ist als solche die erste und Grundtätigkeit des Willens; darum muß Gott notwendig die Liebe zukommen, a. 1. Und da Liebe eben Gutes wollen ist, so liebt Gottes alles, was existiert, da jedes Sein als solches ein Gut ist, a. 2.; aber Gottes Liebe unterscheidet sich dabei wesentlich von der unserigen. Während nämlich unsere Liebe die Güte des geliebten Gegenstandes voraussetzt, so bewirkt und gibt er selbst das Gute, das er liebt, amor Dei est infundens et creans bonum in rebus, und je größer nun dieses mitgeteilte Gut ist, um so mehr kann man auch sagen, liebt er das betreffende Wesen, a. 3., weshalb er etwas um so mehr liebt, je besser es ist, a. 4. — Aus der Liebe Gottes folgt dann seine Gerechtigkeit, qu. 21. Bei ihm kann nämlich nur von der justitia distributiva, von der austeilenden Gerechtigkeit, die Rede sein. Diese aber besteht darin, einem jeden Wesen das Nötige zu geben; das aber tut seine Liebe, a. 1. Mit der Gerechtigkeit ist er aber auch die „Wahrheit" für die Dinge, denn diese ist eben die mensura, das Maß, was jedem zu erteilen sei, damit es wahrhaft das ist, was zu seinem Begriffe gehört, a. 2. Insofern dann Gott den defizierenden Wesen immer wieder das Gute will, kommt ihm die Barmherzigkeit zu, a. 3.; und da so Gerechtigkeit und Barmherzigkeit bei Gott gleicherweise auf das Guteswollen hinauslaufen, kann man sagen, daß sie sich in allen Werken Gottes vereint finden, a. 4. — Folgt so aus dem Willen Gottes die Liebe und die damit verwandten Eigenschaften, so aus der Verbindung der Intelligenz mit dem Willen:

γ) Die Vorsehung und Prädestination, qu. 22.—25. — Das Wesen der providentia oder Vorsehung besteht nämlich in dem ordinare res in finem, in dem Hinordnen der Dinge auf ihr Ziel. Da nun Gott vermöge seiner Allwissenheit das Ziel der Dinge voraussieht und so die Idee auch ihres Zieles hat, und wegen seiner Liebe nicht nur ihr bonum in esse, das Gut in ihrem Wesensbestand, sondern auch ihr bonum in fine, ein gutes Ziel, will, so muß ihm notwendig die Providenz zukommen, qu. 22. a. 1. Und zwar erstreckt sich dieselbe (was gegen die Averroisten festzuhalten, die nur eine allgemeine Providenz annahmen) auch auf das Einzelnste, weil Gott Ursache auch des Einzelnen ist, a. 2.; und insofern ist der Zufall immer nur ein Zufall für uns, von Gott aber etwas bewußt Geleitetes oder doch mindestens bewußt Zugelassenes, wie letzteres z. B. das Böse ist (ib. ad. 1. und 2.). — Bei der Providenz ist dann der Plan und dessen Ausführung zu unterscheiden. Der Plan nun stammt wegen seiner Allwissenheit durchaus und für alles unmittelbar von Gott; für die Ausführung dagegen bedient er sich vielfach der Mittel seiner Providenz, um auch die Geschöpfe an der Würde seiner Ursächlichkeit, an der dignitas causalitatis, teilnehmen zu lassen, und weil das Niedere durch das Höhere geleitet werden soll, a. 3. — Geschieht so alles unter göttlicher Vorsehung, so ist doch diese nicht ein nötigendes Fatum, denn das Hauptziel, auf das die Providenz geht, ist die perfectio universi, die Vollendung des Ganzen; dazu aber gehören auch freie Wesen, und darum kann die Providenz nicht deren Freiheit aufheben wollen, a. 4.

Eine besondere Art der Providenz ist die Prädestination, qu. 23, oder Vorherbestimmung: sie ist die Vorsehung mit Rücksicht auf das ewige Heil der vernünftigen Kreatur. Daß es nun eine solche Prädestination gibt, ist sicher, denn zur Vorsehung gehört vor allem die Hinordnung auf das letzte Ziel. Liegt nun dieses Ziel in der Gewalt

oder Kraft des Dinges selbst, so ist dazu eine geringere Providenz nötig; liegt es aber außer der Kraft desselben, so muß es von dem Leitenden gleichsam darauf hingeführt werden. Das ist aber bei der vernünftigen Kreatur der Fall; denn ihr Endziel ist ein übernatürliches, über die natürliche Kraft hinausgehendes, nämlich die ewige Seligkeit, und darum muß sie von Gott dazu auserwählt und darauf hingeführt werden, und darin besteht eben die Prädestination, a. 1. Darum ist dieselbe zunächst etwas Aktives in Gott, passiv aber bewirkt sie in dem Prädestinierten die Berufung und endgültig die Verklärung (nach Röm. 8, 30), a. 2. Dagegen ist die Verwerfung oder reprobatio eine bloße Zulassung, nicht ein positives Insverderbenführen, sondern ein bewußtes Zulassen, daß einige aus ihrer eigenen Schuld das Ziel verfehlen und verloren gehen, was nicht gänzlich verhindert werden darf, da sonst dadurch auch vieles Gute verhindert würde, a. 3. — Bei der Hinordnung der Prädestinierten nun auf ihr Ziel, muß nach dem Apostel Eph. 1. 4 das erste sein in Gott: deren Liebe und dann deren Auserwählung, dilectio und electio, a. 4. Dieser Akt der Auserwählung, actus praedestinationis, ist aber nicht etwa so von den Werken, resp. Verdiensten des Prädestinierten verursacht, wie die Reprobation durch die Werke resp. Mißverdienste der Verworfenen, sondern hat zunächst rein in der Güte Gottes seinen Grund, die zwar jedem das Nötige gibt, aber dem einen mehr, dem andern weniger, ganz nach seiner freien Wahl; wohl aber hat die Wirkung der Prädestination, der effectus praedestinationis, d. i. daß das Ziel wirklich erreicht wird, auch in der Mitwirkung der Prädestinierten ihren Grund, a. 5., und weil dann Gott mit seiner Vorsehung sein Ziel sicher erreicht, ohne die Freiheit der vernünftigen Kreatur aufzuheben, so wird er auch in seiner Prädestination nicht getäuscht, sie ist sicher, a. 6. — Darum weiß und ordnet Gott die Zahl, den numerus

praedestinatorum, voraus, und zwar, was hier der leitende Grundgedanke ist, respectu universitatis, mit Rücksicht auf die Vollendung und Abrundung des Ganzen: indem er so viele positiv zur Seligkeit führt, als diese Vollendung des Ganzen erfordert, und so viele durch ihre eigene Schuld verloren gehen läßt, als das Ganze zuläßt oder sonst vieles Gute verhindert würde, a. 7. Dagegen, weil die Wirkung der Prädestination, der effectus praedestinationis, auch durch die freie Mitbetätigung der Geschöpfe erreicht werden muß, so müssen sowohl die Prädestinierten durch gute Werke ihre Prädestination gewiß machen, als auch können sie darin durch andere, z. B. die Fürbitte der Heiligen, gefördert werden, a. 8. — Die Schrift nun spricht über die Prädestination oft unter der Metapher des „Buches des Lebens", liber vitae, qu. 24. Es ist dies nichts anderes, als das Eingeschriebensein der Prädestinierten und ihrer guten Werke in dem göttlichen Wissen, a. 1., also näher das Eingeschriebensein für das ewige Leben, a. 2.; und weil zu diesem der Ursache nach auch die bestimmt sind, welche die Gnade erhalten, aber wieder endgültig verlieren, so spricht von diesen die Schrift unter dem Bild des „Streichens aus dem Lebensbuch", a. 3. — So hat bisher der hl. Lehrer in universaler großartiger Auffassung die innere Lebenstätigkeit Gottes, Erkennen und Wollen, betrachtet, und zwar beides immer auch in Beziehung zur Kreatur. In dieser aber wird die Wirkung des Willens hervorgebracht durch die Allmacht, wodurch die innere Lebenstätigkeit gleichsam nach außen heraustritt. Daher nun von dieser.

2. Die äussere Lebenstätigkeit Gottes oder die göttliche Allmacht, qu. 25. — Bei der Betrachtung der Allmacht greift Thomas wieder auf den Grundgedanken zurück, der die ganze Gotteslehre durchdringt: Gott ist actus purus, reines Sein, das Allerpositivste, darum muß ihm auch vor allem Aktivität, potentia activa, positiv wirkende Tätigkeit auf andere,

ohne alles Beeinflußtsein im Sinne einer potentia passiva oder Entwicklungsfähigkeit zukommen, a. 1., und zwar muß diese Tätigkeit oder Macht eine unendliche sein, weil auch sein Wesen ein unendliches ist, a. 2. Darum vermag er alles, er besitzt die „Allmacht". Nur was eine logische Unmöglichkeit, einen Widerspruch in sich schließt, entzieht sich selbstverständlich seiner Allmacht, a. 3. Darum kann er zwar nicht z. B. Geschehenes ungeschehen machen, denn das ist eben ein Widerspruch, a. 4.; aber er vermag noch mehreres und anderes zu wirken, als er wirklich wirkt, und ist nicht, was besonders gegen den Optimismus eines Abälard betont wird, mit Notwendigkeit zu dem determiniert oder bestimmt gewesen, was er wirklich gewirkt, so daß er nicht auch anders hätte wirken können, denn die göttliche Güte wird nicht erschöpft durch endliche kreatürliche Wirkungen, a. 5., darum hätte er auch noch vollkommenere Wesen erschaffen können, als er wirklich erschaffen hat, a. 6.[1]) — Aus all den bisher betrachteten Eigenschaften Gottes resultiert nun aber seine Seligkeit, sie ist gleichsam die Krone derselben und darum bildet auch ihre Betrachtung den passenden Abschluß des ganzen Traktates.

Abschluß. Die Seligkeit Gottes, qu. 26. — Die Glückseligkeit folgt nämlich aus dem Besitze des vollkommenen Gutes und der Erkenntnis der vollkommenen Genüge darin, sufficientia in bono. Da nun Gott beides in vollkommenster Weise zukommt, so eignet ihm notwendig die Glückseligkeit, a. 1., und zwar wurzelt dieselbe vorzüglich in seiner Intelligenz, denn diese ist die vollkommenste Tätigkeit einer

[1]) Es wird hier der Optimismus, d. i. die Ansicht zurückgewiesen, daß Gott nur das Beste, d. i. nichts anderes wollen konnte, als er wirklich gewollt; wie früher qu. 14. a. 8. die Meinung, daß das bloße Erkennen Gottes ohne hinzutretenden freien Schöpferwillen die Ursache der Dinge sei. Damit wird aller Pantheismus und Semipantheismus verworfen.

geistigen Natur; das höchste Glück aber bewirkt die höchste Tätigkeit in Bezug auf das höchste Objekt, also hier die Erkenntnis seiner selbst, a. 2. — Gott ist aber nicht nur für sich glückselig, sondern, weil höchstes Objekt der kreatürlichen Erkenntnis, auch die Seligkeit eines jeden Seligen, a. 3., und überhaupt der Inbegriff aller Glückseligkeit, in dem sich alle irdische Glückseligkeit in höherer Weise, per eminentiam, findet, a. 4. Und so denn erscheint Gott als das Centrum des Strebens und Glückes aller Kreaturen, für sich aber als das unendliche Sein und die unendlich vollkommene Erkenntnis und Liebe. Aus letzterem aber resultiert seine trinitarische Existenzweise.

II. Von Gott dem Dreieinen, qu. 27.—44.

(De processione divinarum personarum.)

Aus der unendlich vollkommenen Selbsterkenntnis und Liebe Gottes folgen nämlich zwei persönliche Produkte oder processiones, Ausgänge; aus diesen gewisse gegenseitige reale Relationen, und aus diesen die Dreipersönlichkeit Gottes. — Bei einer Betrachtung derselben sind daher zuerst jene Produkte und Relationen, dann die Personen und diese zunächst an und für sich, hierauf in ihren Beziehungen zu handeln. Jene bilden gleichsam die Wurzel der Trinität, und so deren Darstellung gewissermaßen die Vorerörterung zum ganzen Traktat, während dieser dann in die zwei Teile: von den Personen an sich und in ihren Beziehungen zerfällt.

Vorerörterung: Die Produkte und Relationen in der Gottheit, qu. 27.—29. — Die Wurzel der ganzen trinitarischen Existenzweise in Gott sind, wie angedeutet, gewisse Produkte oder processiones, Ausgänge, in ihm, qu. 27. Die Schrift spricht nämlich, außer von seinem Wesen, von gewissen Ausgängen aus Gott, wie z. B. ego ex Deo processi, ich bin vom Vater ausgegangen, Joh. 8, 42. Es fragt

sich nun, wie das zu verstehen sei. Offenbar nicht, wie es Arius faßte: als ein geschöpfliches Ausgehen, wonach der Sohn nur ein Geschöpf wäre, da ja Johannes sagt: er ist wahrer Gott, I. Joh. 5, 20; noch auch wie Sabellius[1]): als eine bloße Modalität oder verschiedene geschöpfliche Wirkung des einpersönlichen Gottes. Nach beiden Ansichten wären die Produkte Wirkungen Gottes nach außen, ins Geschöpfliche, processiones ad extra, während sie doch innere geistige Vorgänge in Gott sind. Es müssen darum, da jeglicher Ausgang das Produkt einer Tätigkeit ist, die Ausgänge Produkte einer innern geistigen Tätigkeit Gottes sein, die in Gott beharren, processio (spiritualis) ad intra. — Aus diesem Grundgedanken wird nun alles Weitere abgeleitet. Es gibt nämlich zwei Tätigkeiten des Geistes: eine der Erkenntnis und eine des Willens, und so sind in Gott auch zwei Produkte denkbar: eines der Erkenntnis und eines des Willens. Das Produkt der Erkenntnis ist nun die begriffliche „Bezeugung", conceptio, der erkannten Sache durch das innerlich ausgesprochene Wort des Geistes, verbum cordis[2]). Und als ein solches inneres

---

[1]) Die zwei Grundirrtümer in der Trinitätslehre sind immer die: die zweite und dritte Person entweder als Emanationen aus dem Vater oder nur als die Eigenschaften der Weisheit und Liebe in ihrem Verhalten oder Modalität zur Schöpfung zu fassen. Ersteres führt dann leicht zu einer pantheistischen, letzteres zu einer rationalistischen Deutung des Dogmas. — Arius begründete den ersteren Irrtum, nur faßte er den Logos nicht pantheistisch, sondern kreatianistisch als Emanation des Vaters; verurteilt wurde die Lehre auf dem Konzil zu Nicäa 321. Sabellius war der erste, der die eigenschaftliche Auffassung der drei Personen aufbrachte; verurteilt wurde dieselbe von Papst Dionysius (259—269) in seiner ep. encycl. adv. Sabellianos.

[2]) Bei der menschlichen Erkenntnis ist zu unterscheiden: die species sensibilis, das durch die Sinne aufgenommene Phantasiebild des erkannten Gegenstandes; die species intelligibilis, der durch die abstrahierende Erkenntnistätigkeit (intellectus agens) daraus gebildete Begriff: die species intentionalis, die durch diesen Begriff ge-

geistiges Produkt, nur vollkommener, muß also der erste Ausgang in Gott gefaßt werden, a. 1. Als solche kann sie auch generatio, Zeugung, genannt werden, denn diese besteht in dem origo viventis a vivente conjuncto in similitudinem specificam, im Ursprung eines lebenden Wesens von einem Lebenden zur specifischen Aehnlichkeit; all dies aber trifft in höherer geistiger Weise bei dem Hervorgang des Wortes oder Logos in Gott zu, es ist also eine geistige „Zeugung", generatio, a. 2. — Nun gibt es aber noch eine andere geistige Tätigkeit: die des Willens oder der Liebe, und auch diese kann und muß darum ihr Produkt oder processio haben, wonach der geliebte Gegenstand im Liebenden ist, wie der Erkannte im Erkennenden. Und so muß also auch ein Ausgang des Willens oder der Liebe in Gott angenommen werden, a. 3. Aber diese ist dann nicht eine Art generatio, sondern eine Hingabe, inclinatio, an den geliebten Gegenstand, ein Sichausströmen, gleichsam wie der Hauch und wird darum passend Hauchung, spiratio, genannt, a. 4. Dieses müssen die Produkte in Gott sein, denn weil es keine andern Lebenstätigkeiten des Geistes gibt, als die des Intellektes und Willens, so kann es in Gott auch nicht mehr und nicht weniger Produkte geben als diese zwei, a. 5.

Aus diesen Produkten in Gott folgen dann die sog. relationes[1]), d. i. gewisse gegenseitige Beziehungen

---

wonnene Erkenntnis der Sache conceptio rei, die sich in einem innern Worte verbum mentis ausspricht. Diesem Worte entspricht der «Logos» in der Trinität.

[1]) Relation, die vierte Bestimmung der aristotelischen Kategorientafel, das πρός τι oder ad quid, ist die Beziehung zweier Subjekte zu einander. Man unterscheidet eine „reale" und eine bloß „logische" Relation; bei der erstern besteht eine reale Aufeinanderbeziehung zwischen den zwei termini relationis, während letztere nur eine gedachte Zusammenstellung der Vernunft ist, ohne Beziehung in der Sache selbst. Bei der realen Relation muß ein Anhaltspunkt an der Sache selbst, ein fundamentum in re, sein. Eine der hauptsächlichsten realen Relationen

zwischen Prinzip und Ausgang, qu. 28. Und zwar müssen das reale Relationen, nicht bloß gedachte, rationis, sein, da sie auf einer wirklichen gegenseitigen Lebensbeziehung beruhen, a. 1. Solche Relationen wurzeln nun im Kreatürlichen in gewissen Accidenzien der betreffenden aufeinanderbezogenen Wesen; weil aber in Gott keine Accidenzien sind, so müssen in ihm die Relationen real eins sein mit der Wesenheit, idem essentiae secundum rem, a. 2., und weil so die Relationen reale sind, so sind sie zwar nicht real von der Wesenheit, aber doch real von einander unterschieden, a. 3.; und da dieselben nichts anderes als die reale Beziehung zwischen Prinzip und Produkt sind, so kann es nicht mehr und nicht weniger als die vier geben: die Vaterschaft, paternitas, und die Sohnschaft, filiatio, dann die spiratio activa, das Hauchen, und die spiratio passiva, das Gehauchtsein, a. 4.

Aus diesen Relationen folgt nun, weil sie reale und substantiale sind, die Dreipersönlichkeit in Gott und zwar kann man die Personen in Gott betrachten an und für sich, und dann in ihren Beziehungen. Damit geht der hl. Lehrer von der Vorerörterung auf den eigentlichen Gegenstand über.

A. Die göttlichen Personen an sich, qu. 29.—39.

Bei der Betrachtung der göttlichen Personen erscheint es als angezeigt, zunächst über die Dreipersönlichkeit im allgemeinen abzuhandeln und dann über die einzelnen Personen im besondern. (Vgl. Einltg. zu qu. 29.)

1. Die Dreipersönlichkeit Gottes im allgemeinen, qu. 29.—33. — Hier ist wiederum zunächst der Personenbegriff festzustellen, dann die Anwendung auf Gott zu machen, resp. dessen Vielpersönlichkeit nachzuweisen, aus deren Art und Weise

---

ist das Kausalitätsverhältnis, das eben auch in der Trinität zwischen Produkt und Prinzip, nämlich zwischen Zeugendem und Gezeugtem, und Hauchenden und Gehauchtem besteht.

gewisse Regeln für die Terminologie sich ergeben, und bevor auf die Betrachtung der Personen im einzelnen übergegangen werden kann, fragt es sich, wie man diese erkenne, es sind ihre Notionen oder Erkenntnismerkmale zu bestimmen (ibid.).

a) Begriffsbestimmung von Person, qu. 29. — Unter Person nun versteht man zunächst im allgemeinen, wenn man Person und Natur noch nicht von einander unterscheidet, sondern das Wort nur als persönliche Natur faßt, eine individuelle, d. i. für sich bestehende und von andern verschiedene geistige Substanz, a. 1. Insofern bezeichnet der Name das Gleiche, was Hypostase, nämlich eine selbständige Natur, die Trägerin der Accidenzien und Aussagen ist, nur daß der Name Person noch dazu hervorhebt, daß die betreffende Natur eine geistige sei, a. 2. Der Begriff Person drückt somit eine Vollkommenheit aus, und daher muß Gott persönlicher sein als irgend ein anderes Wesen (womit der Pantheismus, der die Persönlichkeit Gottes leugnet, dahin fällt), a. 3. Man kann daher von Gott ohne nähere Distinktion sagen, er sei persönlich; allein genauer bestimmt, ist er dreipersönlich und doch nur einfach im Wesen. — Deshalb muß der Personenbegriff noch genauer bestimmt werden: Person im Unterschied zu Wesen; denn wäre kein Unterschied zwischen Person und Wesen, so könnte Gott, weil einwesentlich, auch nur einpersönlich sein. So gefaßt nun, bedeutet Person zunächst und direkt (in recto) eine Relation und nur nebenher (in obliquo) auch die Natur damit, und zwar bezeichnet sie die Relation des indistinctum esse in se und des distinctum esse ab aliis, d. i. das Einssein in sich und das Verschiedensein von andern oder kurz gesagt das Individuellsein[1]). Und weil nun in Gott die Relationen nicht Accidenzien,

---

[1]) Hypostase, ὑπόσ ασις, heißt jede selbständige Natur, also auch vernunftlose Naturdinge, Person nur eine selbständige, vernünftige Substanz. Weil nun mit der Vernünftigkeit das Selbstbewußtsein verbunden ist, so berühren sich die Begriffe „Selbstbewußtsein“ und „Persönlichkeit“

sondern real eins sind mit seinem Wesen, dieses aber ein subsistentes ist, so bedeutet in Gott Person im Unterschiede zur Natur eine subsistente (oder individuelle) Relation, a. 4.

b) Die Dreipersönlichkeit Gottes, qu. 30. — Weil nun in Gott mehrere reale Relationen sind, so sind auch in ihm mehrere subsistente Personen (d. h. das in ihm ausgesprochene Wort und die Hingabe oder die Gabe der Liebe steigern sich in ihm, weil vollkommener als in uns, zu solcher individueller Selbständigkeit, daß sie als persönlich erscheinen), a. 1. Und zwar, weil so viele Personen, als einander entsprechend gegenüberstehende Relationen, relationes oppositae sind, so müssen in Gott notwendig drei Personen sein: Vater, Sohn und hl. Geist, a. 2. Dieses Zahlwort „drei“ ist aber hier nicht als divisio materialis, d. i. als dreimal gesetzte Materie, also mathematisch als drei Substanzen zu fassen, sondern als divisio formalis, d. i. als dreimal nach verschiedener Beziehung hin zu metaphysischer Einheit und Individualität sich steigernde Substanz, also als metaphysische Zahl im Sinne einer dreifachen Individualisierung, a. 3. Es kann aber auch der Name Person in einem allgemeinern Sinn, nämlich als persönlicher, d. i. für sich bestehender, von den Weltdingen verschiedener Gott gebraucht werden, a. 4.

c) Die Terminologie in der Trinitätslehre, qu. 31. — Weil nun so in der Trinität eine Einheit der Substanz und eine Dreiheit der Personen besteht, so sind überhaupt in dem

---

nahe; aber sie sind doch wesentlich zu unterscheiden: das Selbstbewußtsein ist das Bewußtsein vom „Ich“, vom Einssein in sich und vom Unterschiedensein vom andern, also das „Ichheitsbewußtsein“; die Persönlichkeit dagegen ist die „Ichheit“ selbst, das Geeintsein zu Einem Ich und das Unterschiedensein von jedem Nichtich. Die Unterscheidung ist besonders wichtig in der Christologie: in Christus ist Ein Ich, aber zwei Bewußtsein von diesem Ich, das göttliche und menschliche. Die Verwechslung von Person und Selbstbewußtsein müßte konsequent zum Nestorianismus führen.

Sprachgebrauch über dieselbe gewisse Regeln zu beobachten. Es gilt hier als allgemeines Prinzip: es sind alle Namen zu vermeiden, die entweder eine Teilung in die Natur oder eine Einheit in die Personen hineintragen würden, und so kann man in einem richtigen Sinn von einer Trinität sprechen, a. 1.; man kann sagen, der Sohn ist ein anderer als der Vater, nämlich der Person nach, a. 2; umgekehrt sagt man richtig z. B. Gott allein ist ewig, nämlich der Natur nach, aber nicht als alleiniger, d. i. nur als einpersönlicher Gott, a. 3., und das Gleiche gilt von andern exklusiven Prädikaten, wie z. B. Christus allein der Höchste, a. 4.

d) Die Erkennbarkeit der Dreipersönlichkeit und die Notionen, qu. 32. — Da nun durch die Ausdrücke die Sachen bezeichnet und die Dinge von einander unterschieden werden, so fragt es sich, bevor zur Betrachtung der Personen im einzelnen übergegangen werden kann, was für Namen man denselben zur gegenseitigen Unterscheidung beilegen könne, resp. durch welche Personeneigentümlichkeiten sich jede von der andern unterscheide und so als solche erkannt und benannt werden könne. Und da kann zunächst gefragt werden, ob der Personenunterschied in Gott und damit die Personeneigentümlichkeit durch die bloße Vernunft erkannt werden können; und hierauf ist negativ zu antworten, da die Dreipersönlichkeit weder a priori mit Sicherheit aus dem Gottesbegriff deduziert, noch aus geschöpflichen Abbildern mit Gewißheit erschlossen werden kann, weshalb auch alle scheinbaren Andeutungen auf die Trinität bei Philosophen, wie bei Plato rc. keine trinitar. Existenzbeweise aussagen, a. 1. Aber doch sind zum Festhalten der Personenunterschiede gewisse notiones oder Personeneigentümlichkeiten auszusagen, jedoch ganz aus der Offenbarung herzuholen, a. 2., und zwar werden gewöhnlich fünf aufgezählt: die innascibilitas und paternitas, d. i. das Unerzeugtsein und die Vaterschaft für den Vater, die filiatio oder Sohnschaft für den Sohn,

die spiratio activa oder das aktive Hauchen für Vater und Sohn im Unterschied zum hl. Geist und die spiratio passiva oder das Gehauchtsein für den hl. Geist, a. 3. Immerhin könnte man aber darüber salva fide, ohne den Glauben zu verletzen, auch anders denken, a. 4.

2. Von den göttlichen Personen im besondern, qu. 33. bis 39. — Nachdem so im allgemeinen über die Dreipersönlichkeit abgehandelt ist, sind nun die Personen, besonders mit Rücksicht auf deren Namen, im besondern zu betrachten.

a) Die Person des Vaters, qu. 33. — Die erste Personeneigentümlichkeit nun, die nach dem Vorhergehenden den Vater auszeichnet, ist, daß von ihm die andern Personen ausgehen, und dies bezeichnet passend der Name principium, Ursprung, a. 1.; eine andere, die ihn von beiden andern Personen unterscheidet, ist die paternitas und dieser entspricht der Name Vater, a. 2. Nun wird dieser Name auch der Gottheit als solcher in ihrer Beziehung zur Kreatur zugeschrieben: „Vater unser"; aber zunächst kommt er doch der Person als solcher zu und diese Vaterschaft ist als die vollkommenere eigentlich das Urbild jener, a. 3.; endlich unterscheidet den Vater besonders von den andern Personen, daß er nicht wie diese durch Ausgang von einer andern ist und dies bezeichnet der Name innascibilitas oder ingenitum esse, das Unerzeugtsein, a. 4.

b) Die Person des Sohnes, qu. 34.—36. — Der Name, der das Wesen der zweiten Person vor allem bezeichnet, ist „Wort" Verbum oder Logos, denn er bedeutet den conceptus intellectus, den Ausdruck oder das Produkt der Erkenntnis, und das ist gerade die zweite Person in der Gottheit. Deshalb geht dieser Name auf die Person und nicht auf das Wesen Gottes, qu. 34. a. 1.; und zwar kann derselbe nur der zweiten Person zukommen, weil nur sie ein Produkt der Erkenntnis ist, a. 2. Damit ist aber zugleich auch eine Beziehung zur Kreatur ausgedrückt; denn wie wir mit

dem innern Wort unsere Erkenntnis vollziehen, so spricht auch Gott seine Ideen von den Dingen im Logos aus und dieser ist nun sowohl Gottes Erkenntnisprinzip für die Schöpfung sowie das Urbild derselben, a. 3. (cf. qu. 15 de ideis). — Ein fernerer Name der zweiten Person ist imago, Abbild. Ein Abbild ist, was einem andern specifisch ähnlich und von ihm abgenommen ist. Das ist aber bei der Person des Sohnes der Fall und deshalb ist dieser Name ein Personenname in Gott, qu. 35. a. 1., und er kann zutreffend nur der zweiten Person beigelegt werden, da nur sie nach der Weise eines „Abbildes" vom Vater ausgeht, nicht aber der hl. Geist, a. 2.

c) Die Person des hl. Geistes, qu. 36.—39. — Der entsprechende Name der dritten Person ist spiritus sanctus, heiliger Geist. Zwar wird überhaupt die Gottheit „Geist" genannt, aber die dritte Person noch ganz besonders, weil sie der Ausdruck der Liebe ist; der Liebe aber ist der impulsus und die motio, die Hingebung zum geliebten Gegenstand eigen; eine solche impulsio stellt im Sinnlichen aber besonders der Hauch dar, und daher der Ausdruck spiritus. Das „heilig" dann wird beigesetzt, weil diese Hauchung etwas Göttliches ist, qu. 36. a. 1. Und zwar geht dieselbe von beiden aus, vom Vater und Sohne, ex patre filioque, was besonders gegen die Griechen betont wird, da nur so der Personenunterschied von Sohn und hl. Geist festgehalten werden kann und weil die Liebe immer auch von der Erkenntnis ausgeht, indem etwas vorher erkannt sein muß, bevor es geliebt werden kann, a. 2. Immerhin kann man mit den Griechen auch in einem gewissen richtigen Sinn sagen, daß der hl. Geist vom Vater durch den Sohn ausgehe, wenn man nämlich das „durch" kausal faßt, a. 3. Dabei ist aber auch zuzugeben, daß, wenn auch der hl. Geist vom Vater und Sohn ausgeht, er von ihnen doch nur als von Einem Prinzip ausgeht, da sie durch die Hauchung sich nicht von einander, sondern nur gemeinsam persönlich vom hl. Geist

unterscheiden, a. 4. — Ein fernerer Name der dritten Person ist „Liebe". Bei der Armut unserer Ausdrücke für das Willensgebiet bezeichnet aber der Name Liebe sowohl den Akt der Liebe als den Ausdruck derselben und in letzterm Sinne nur ist er vom hl. Geiste zu gebrauchen, qu. 37. a. 1., und es kann gesagt werden, daß sich Vater und Sohn durch den hl. Geist lieben, a. 2., darum wird er auch „Gabe" genannt, qu. 38., und zwar sowohl insofern sich Gott in ihm in der Gnadenordnung an die Kreatur hingibt, a. 1., als auch insofern die Gabe der Ausdruck der Liebe ist, was wiederum der Personeneigentümlichkeit des hl. Geistes entspricht, indem er als die wesenhafte persönliche Gabe der Liebe von Vater und Sohn zu fassen ist, a. 2.[1]).

B. Die göttlichen Personen in ihren Beziehungen, qu. 39.–44.

Nachdem so die Personen betrachtet worden sind an und für sich, so erübrigt noch, sie zu betrachten in ihren Beziehungen, und zwar können sie in Vergleich gesetzt werden zur göttlichen Wesenheit, zu den Relationen, zu den Notionen, dann unter sich und endlich nach außen zur Kreatur.

1. **Die Personen in ihrem Verhältnis zur Wesenheit**, qu. 39. — Vergleicht man die Personen in ihrem Verhältnis zur göttlichen Wesenheit, so ist zu sagen, daß Personen und Wesen der Sache nach eins und nur die Personen real von einander unterschieden sind, a. 1., daraus aber folgen:

a) Die Regeln der Terminologie: dabei gilt besonders der Grundsatz: Es sind alle Ausdrücke zu vermeiden, welche eine Vielheit in das Wesen hineintragen oder die Dreiheit

[1]) Diese **spekulative** Deutung der einzelnen Personen der Trinität läßt die Lehre nicht nur nach ihrer praktischen Seite auffassen, insofern sie Vorbedingung der Erlösungslehre ist, sondern vor allem auch in ihrer spekulativen Tiefe erfassen, indem so die Trinität als die höchste Darstellung von Erkenntnis und Willenstätigkeit und so als das Vorbild aller kreatürlichen Geistestätigkeit erscheint.

der Personen leugnen könnten; deshalb muß man sagen: das eine göttliche Wesen ist dreipersönlich, a. 2.; die abstrakten Substantive bezeichnen die Wesenheit und können daher nur im Singular und nicht für die Person gebraucht werden, a. 3., die konkreten Wesensbezeichnungen, die sog. nomina concreta essentialia, bezeichnen bald das Wesen, bald die Person und sind daher je nachdem zu gebrauchen, a. 4.; die abstrakten Wesensbezeichnungen können nicht für die Person gesetzt werden, a. 5.; adjektivische Personennamen können nicht von der Wesenheit ausgesagt werden, wohl aber substantivische, a. 6. — Aus der realen Einheit der Personen und der Wesenheit folgen dann ferner:

b) Die Appropriationen[1]), a. 7. und 8. — Es können nämlich gewisse Wesensbestimmungen auch den einzelnen Personen besonders beigelegt werden, nicht als ob sie nur ihr zukämen, aber damit das Geheimnis der Trinität um so klarer festgehalten werde. Und das nennt man Appropriation. So werden dem Vater besonders die Allmacht, dem Sohne die Weisheit, dem hl. Geiste die Liebe beigelegt, a. 7., und so deshalb dem Vater das Werk der Allmacht, die Schöpfung, dem Sohne das der Weisheit, die Erlösung, dem hl. Geist das der Liebe, die Gnade, zugeschrieben, a. 8.

2. **Die Personen in ihrem Verhältnis zu den Relationen**, qu. 40. — Vergleicht man die Personen mit den Relationen oder Personeneigentümlichkeiten, so ergibt sich

---

[1]) Die Appropriation ist die Zueignung eines einzelnen Werkes in der Schöpfung an eine einzelne Person in der Trinität; nun sind zwar alle Werke Gottes nach außen, in die Schöpfung, weil aus der Natur Gottes hervorgehend, allen drei Personen gemeinsam, opera Dei ad extra sunt tribus personis communia; aber einzelne haben eine nähere Verwandtschaft zu der Personeneigentümlichkeit der Einen Person, wie z. B. die Teleologie in der Natur zu der Weisheit des Logos und werden deshalb besonders dieser zugeschrieben. Diese „Appropriation" dient besonders zu einer schärfern Unterscheidung der Personen.

aus dem Bisherigen, daß, weil dieselben real mit der Wesenheit identisch sind, sie mit den Personen identisch und in ihnen sind, a. 1., und zwar werden gerade durch die realen Relationen die Personen von einander unterschieden, a. 2., so daß, wenn man von den Relationen abstrahieren würde, man auch die Dreipersönlichkeit nicht mehr festhalten könnte, a. 3. Doch setzen allerdings die Relationen die actus notionales, d. i. die geistigen, die Unterscheidung der Personen ermöglichenden Akte der Zeugung und Hauchung voraus, a. 4.

3. Die Personen im Verhältnis zu den actus notionales, qu. 41. Diese actus notionales selbst aber sind die Grundtätigkeiten in der Gottheit, auf denen die Dreipersönlichkeit beruht, a. 1., und zwar sind sie der natürliche Lebensprozeß der göttlichen Natur resp. der Erkenntnis und Liebe, der, wenn er auch nicht blind notwendig, sondern bewußt vor sich geht, doch nicht anders sein könnte, wie etwa die Schöpfung, a. 2., und es ist diese Zeugung aus der Natur Gottes und nicht etwa aus Nichts, wie die Arianer meinten, noch auch gießt der Vater gleichsam nur einen Teil der Natur in den Sohn über, a. 3. Vielmehr sind diese göttlichen Grundakte der Ausdruck der höchsten Macht und fruchtbaren Ueberfülle der Gottheit, a. 4., die in der Unendlichkeit der göttlichen Wesenheit und nicht zunächst in den Relationen wurzelt, a. 5., weshalb auch der eine unendliche göttliche Erkenntnisakt zu dem einen unendlichen Produkt des Sohnes und gleicherweise die Liebe zu dem des hl. Geistes führt, in welche Produkte die ganze göttliche Wesenheit gezeugt resp. gehaucht wird, a. 6. und 7. Weil aber so die göttlichen Geistesakte die ganze göttliche Natur in die hervorgebrachte Person übergießen, so sind alle drei Personen notwendig wesensgleich.

4. Das Verhältnis der Personen unter sich: ihre Gleichwesentlichkeit, qu. 42. — Die Gleichheit ist die Negation jedes Mehr oder Weniger. Da nun in allen drei

Personen das gleiche göttliche Wesen ist, so kann in ihnen keine Ungleichheit sein; es fällt damit jeglicher Subordinatianismus dahin, a. 1. Weil dann die göttlichen Geistesakte ewig aktuelle sind, so sind auch die daraus hervorgehenden Personen ewig, speciell ist der Sohn gleich ewig mit dem Vater, was gegen die Arianer festzuhalten ist, a. 2. Doch besteht allerdings eine logische oder natürliche, nicht aber eine zeitliche Aufeinanderfolge, insofern das Prinzip logisch vor dem Produkt ist, a. 3. Es ist auch der Sohn gleich groß und erhaben wie der Vater, da die ganze Natur vollkommen mitgeteilt wird, a. 4. — Wegen diesem gegenseitigen Verhältnis der Personen zu einander besteht ferner ein vollständiges gegenseitiges Sichdurchwohnen der drei Personen, da die ganze Wesenheit des Vaters im Sohn und gleicherweise im hl. Geist ist; es ist dies die sog. Circuminsessio, a. 5. — Daraus folgt aber auch in der Beziehung der Trinität nach außen, daß dem Sohne die gleiche Allmacht zukommt wie dem Vater, a. 6. Diese Beziehung der Personen nach außen nun wird vermittelt durch

5. Die Sendung der göttlichen Personen, qu. 43. — Es spricht nämlich die Schrift von einer Sendung, missio, in Gott. Joh. 8, 16. Unter Sendung nun versteht man das Aus- oder Weggehen von einem und das Hingehen resp. in anderer, neuer Weise sein bei einem andern. Weil nun in der Trinität ein Ausgehen von Personen ist und eine neue Existenzweise derselben bei der Kreatur, wie z. B. in der Inkarnation, so gibt es in der Trinität eine Sendung, a. 1., und es ist dieselbe, sowie die datio, die Hingabe an die Kreatur, eine zeitliche Wirkung in der Kreatur, a. 2. — Man unterscheidet nun eine sichtbare und eine unsichtbare Sendung: die unsichtbare Sendung geschieht durch die Eingießung der heiligmachenden Gnade, denn durch sie wohnt Gott in besonderer Weise, nicht nur durch die gewöhnliche Allgegenwart in dem Begnadigten; es ist dann das die sog. inhabitatio, a. 3. Von einem solchen Wohnen in dem

Begnadigten spricht die Schrift betreffs der ganzen Trinität, Joh. 14, 23, auch vom Vater; doch kommt diesem die passive Sendung, d. i. das Gesendetwerden, nicht zu, weil er nicht durch Ausgang in der Trinität ist, a. 4., wohl aber dem Sohn und hl. Geist, a. 5., und so vollzieht sich die unsichtbare Sendung für alle, in denen die Trinität durch die Eingießung und Umwandlung durch die Gnade in neuer besonderer Weise wohnt, a. 6. — Was dann die sichtbare Sendung anbetrifft, so kommt sie offenbar dem Sohne zu durch die Inkarnation, aber auch dem hl. Geist durch seine Ausgießung am Pfingstfeste, a. 7., und all dies Gesandtsein kommt in der Trinität nur den Personen zu, die von einer andern ausgehen, also dem Sohn und dem hl. Geist, a. 8.

So aber bildet die Betrachtung der göttlichen Sendungen den Uebergang zu der folgenden Abhandlung von der Schöpfung. Und es sind jene göttlichen Ausgänge als Vorbild des Ursprungs der Kreaturen von Gott gefaßt, womit eine ebenso einfache als tiefsinnige Einheit zwischen dem Vorhergehenden und Folgenden gewonnen ist.

III. Von der Schöpfung, qu. 44.—119.

(De processione creaturarum a Deo[1]).

Die Schöpfung, als die Nachbildung der trinitarischen Ausgänge in Gott, kann zunächst betrachtet werden an sich: die wirkliche Erschaffung der Dinge; dann das Wesen der Kreaturen im einzelnen oder die distinctio creaturarum, die Unterscheidung der Geschöpfe und endlich deren Erhaltung und Regierung. Daher die Dreiteilung. Doch verhält sich auch hier wieder der erste Teil dem Inhalt und der Ausdehnung nach nur wie die Einleitung zum andern, weshalb er hier auch nur als solche hervorgehoben werden soll.

[1]) Daß der Ausdruck „Ausgang der Geschöpfe von Gott" nicht im pantheistischen Sinne zu verstehen ist, wie das schon behauptet wurde, zeigt gleich die folgende strikte Betonung der Schöpfung aus Nichts.

Einleitung: Die Erschaffung der Dinge, qu. 44—47. Bezüglich der Erschaffung der Dinge kann zunächst nachgewiesen werden, daß Gott die erste Ursache aller Dinge sein muß; dann, daß er es nur durch Schöpfung aus Nichts sein kann; und endlich, daß die Dinge einen zeitlichen Anfang haben.

1. Gott die erste Ursache der Dinge, qu. 44. — Vorab ist klar, daß Gott die bewirkende Ursache, causa efficiens, der Dinge ist, denn von dem, was etwas wesenhaft und an und für sich ist, muß alles stammen, was das nicht an und für sich ist, wie das Feurige, ignitum, vom Feuer. Nun aber ist Gott allein das Sein an und für sich; alles andere Sein aber ist nicht das Sein an und für sich, oder schlechthin, also muß alles andere von diesem Einen stammen, a. 1., und zwar seinem ganzen Sein nach, also auch die erste Materie, so daß Gott nicht nur, wie die Alten meinten, Weltbildner, Bildner der Form der Dinge aus einer ewigen Materie, sondern Weltschöpfer ist, a. 2. Er muß aber auch die vorbildliche Ursache, causa exemplaris, der Form der Dinge sein. Denn wenn etwas eine bestimmte Form haben soll, so muß es nach einem Plan dazu geformt werden, darum muß man auch für die Naturformen einen Plan in Gott annehmen und das sind die göttlichen Ideen, a. 3. cf. qu. 15. Gott ist aber auch die Endursache, causa finalis, der Dinge; denn ein jedes Wesen strebt nach einem Ziel, das in seiner Vollkommenheit perfectio besteht, damit strebt es aber nach einer Verähnlichung mit Gott, der die Vollkommenheit selbst ist, und so strebt alles (selbst unbewußt) nach Gott, a 4. — Nun fragt sich aber, wie denn die Dinge von Gott stammen, de modo emanationis, und darauf ist zu antworten: durch Schöpfung aus Nichts.

2. Die Schöpfung aus Nichts, qu. 45. — Wie nämlich bei dem Entstehen eines Einzelwesens aus einem andern das Werdende noch nicht da war, so muß auch das

allgemeine Sein der Dinge, das nach dem Vorigen von Gott stammt, vor seinem Entstehen nicht dagewesen sein, so daß die Schöpfung eine emanatio totius esse ex non ente, ein Entstehen aus Nichts ist, a. 1.; ja es muß Gott notwendig das Sein aus dem Nichts geschaffen haben, weil er die allgemeine Ursache alles Seins ist; setzte er aber bei seinem Schaffen ein Sein voraus, so müßte dieses von einem anderen verursacht sein, was bereits als unmöglich abgewiesen ist, a. 2. — Mit dem Ausdruck Schöpfung aber ist diese verursachte Beziehung der Dinge zu Gott zu verstehen, a. 3., während das passive Geschaffenwerden zuerst auf die Substanz der Dinge und damit dann auch auf deren Eigenschaften und Accidenzien geht, a. 4. — Also erschaffen aber kann nur Gott, denn je allgemeiner die Wirkung, eine um so allgemeinere Ursache postuliert sie, das allgemeinste aber ist das Sein; deshalb kann dieses auch nur von der ersten Ursache bewirkt sein, während alles andere eine Materie, ein Substrat in seinem Schaffen voraussetzt, a. 5. Und zwar ist das Erschaffen zunächst eine Wirkung der Gottheit als solcher, als des ersten Seins und kann nur einer Person appropriiert werden, insofern derselben besonders Weisheit oder Liebe zugeeignet werden, diese aber als die Hauptursache der Schöpfung erscheinen, a. 6. Deshalb finden sich dann aber auch Abbilder der Trinität in der Schöpfung, denn Erkenntnis und Liebe im Menschen sind eine imago, ein Abbild; Substanz (mensura), weise Anordnung (numerus) und auf ein Ziel hingeordnete Bewegung (ordo) in der Natur ein vestigium, ein Fußstapfen der Dreipersönlichkeit, a. 7. — Und so ist denn das Erschaffen rein nur Sache Gottes und es findet sich kein eigentliches Erschaffen, sondern nur ein Schaffen in den Kunstwerken und ebenso auch in der Natur, denn die Lebensprinzipien, formae, in ihr stammen auch nur von Gott, a. 8. Ist aber die Welt erschaffen, so ist sie auch zeitlich.

3. Die Zeitlichkeit der Welt, qu. 46. — Die Zeitlichkeit der Welt wurde von den mittelalterlichen Theologen besonders bewiesen gegen die Averroisten, welche die Notwendigkeit einer ewigen Weltschöpfung von Gott annahmen. In der Lösung dieses Einwandes bildete sich nun unter den Scholastikern selbst eine Kontroverse: die einen sagten, man kann die Notwendigkeit einer zeitlichen Weltschöpfung beweisen, die andern, man kann nur ihre Möglichkeit beweisen, die wirkliche Zeitlichkeit dagegen wissen wir nur aus der Offenbarung. Zu letztern gehört Thomas und zeigt deshalb in a. 1., die Welt kann zeitlich sein, weil Gott in der Weltschöpfung frei ist, cf. qu. 19, a. 3.; deshalb konnte er sie schaffen wie und wann er wollte. Darum hätte er sie auch ewig erschaffen können; daß er es nicht tat, sondern sie in der Zeit erschuf, läßt sich nicht beweisen, sondern wissen wir nur durch den Glauben, indem es heißt: im Anfang schuf Gott die Welt, in principio creavit, a. 2. Dieses in principio aber hat noch einen tiefern Sinn; es bedeutet auch gegen die Manichäer, daß alles nur von Einem Prinzip, nämlich vom Logos herstammt, und gegen die Gnostiker, daß alles ursprünglich von Gott geschaffen und nicht etwa die Körperwelt nachträglich von einem Demiurgen gebildet wurde, a. 3.

Nachdem so einleitend die wirkliche Erschaffung der Welt bewiesen ist, kann an die Betrachtung der einzelnen Teile derselben geschritten werden. Nun erscheinen diese als unterschiedene Substanzen (gleichsam als eine abbildliche Differenzierung des einfachen göttlichen Seins) und so wird alles folgende abgehandelt unter dem Gesichtspunkt der distinctio der Dinge, was man auch die Gliederung nennen könnte.

A. Die Gliederung der Schöpfung, qu. 47.—103.

Diese Gliederung kann wieder zunächst im allgemeinen und dann im besondern betrachtet werden:

a. Die Gliederung der Schöpfung im allgemeinen, qu. 47. — Wenn man nämlich die Schöpfung zunächst nur ganz im allgemeinen betrachtet, so fällt an ihr die Vielheit und Ungleichheit der Dinge auf und man kann fragen, stammt diese ursprünglich von Gott? Thomas antwortet bejahend; denn nur indem Gott viele und mannigfaltige Dinge erschuf, konnte seine unendliche Inhaltsfülle in der Schöpfung wenigstens einigermaßen dargestellt werden, da das eine Wesen ihn nach der, ein anderes nach einer andern Seite nachbildet, a 1., und ähnlich verhält es sich auch mit der Ungleichheit der Dinge; es kann diese eine materiale, numerische oder eine formale, nach der Verschiedenheit der species, sein. Viele und verschiedene Individuen Einer species müssen nun sein zur Erhaltung der Art und viele Arten, damit immer in der nächsthöhern eine Addition der Güte im Vergleich zur niedern eintrete und so durch die Verschiedenheit der Vollkommenheitsgrade die Schönheit des Universums hervorgebracht werde, a. 2. Aber alle diese vielen und mannigfaltigen Wesen bilden doch wieder nur Ein großes Ganzes, da sie alle von Gott aufeinanderbezogen und selbst wieder auf Gott hingeordnet sind, eine einheitliche Weltauffassung, welche nur der Monotheismus, nicht der Materialismus festhalten kann, a. 3. Mit dieser Ansicht von der ursprünglichen Ungleichheit der Dinge fallen alle revolutionären und pantheistischen Theorien. — Wenn man nun aber noch näher die Dinge betrachtet, so findet man an ihnen noch weitere Unterschiede und Gliederungen.

b. Die Gliederung der Schöpfung im einzelnen, qu. 48.—103. Und zwar beobachtet man zunächst Einen Grundunterschied in allem Geschöpflichen, der durch dasselbe hindurchgeht, wie die Scheidung von Licht und Finsternis, nämlich den Unterschied von gut und bös, qu. 48.—50. Und hier fragt es sich vorab, was denn das Wesen des Bösen sei, qu. 48. Es ist dasselbe nun nicht, wie die

Manichäer meinten, eine böse Substanz, denn alle Entität, jedes Wesen ist ein Gut, cf. qu. 5.; da nun das Böse der Gegensatz des Guten, so kann es nur in einer absentia boni, in dem Mangel einer Vollkommenheit, die an einer Entität von Natur sein sollte, bestehen, a. 1.[1]) Sein accidenteller Grund ist daher die Defektibilität, d. i. die Verschlimmerungsfähigkeit der Geschöpfe; diese aber gehört zur Vollkommenheit des Universums, da ohne dieselbe viel Gutes gar nicht eintreten könnte. Dann aber muß Gott es auch zulassen, daß hie und da Wesen wirklich defizieren und so wird sich immer Böses in der Welt finden, so lange ihre Defektibilität besteht, a. 2. Aber immer ist das Böse nur an einem Guten und nie eine selbständige Substanz, da es immer nur die remotio boni, der Mangel eines Gutes ist, das an einem Wesen sein sollte, also das Wesen voraussetzt, a. 3. Darum kann auch das Böse nie das ganze bonum, die ganze Güte eines Wesens vernichten; immer noch bleibt wenigstens die Substanz und mit ihr eine, wenn auch noch so geschädigte Fähigkeit zur guten Betätigung, a. 4. — Ist so das Wesen des Bösen bestimmt, so kann man es nun auch noch einteilen. Die gewöhnliche Einteilung des Bösen bei freien Wesen ist die in ein malum culpae, moralisch Böses, und ein malum poenae, Strafe, a. 5., und zwar hat die Schuld mehr den Charakter des Bösen, als die Strafe, a. 6. — Eine Hauptfrage ist endlich die nach dem Ursprung des Bösen, qu. 49.: stammt es vielleicht, wie die Manichäer meinten, von einem bösen Urprinzip? Daß dem nicht so sein könne, ergibt sich

[1]) Die Definition des Bösen lautet darum: malum est defectus boni, quod natum est et debet haberi, cf. qu. 49, a. 1., d. h. es ist das Böse ein Mangel an einem Gute, von etwas, das da sein sollte; nicht nur ein Mangel schlechthin, was noch nichts Böses ist, sondern ein Mangel von etwas, das nach der Natur des betreffenden Dinges da sein sollte; Subjekt des Bösen ist immer ein Gutes; eingeteilt wird es in: malum culpae, malum naturae, malum poenae, Sünde, Uebel, Strafe. Cf. Kaufmann: arist. Ont. p. 35.

schon daraus, daß die Ursache des Bösen immer, allerdings nicht direkt, sondern per accidens, d. i. nebenher, zufällig, nicht beabsichtigt, ein bonum, irgend ein Gut ist, welches das fehlende Wesen von seiner richtigen Betätigung abzieht, wie z. B. das Feuer, das an und für sich etwas Gutes, die Ursache der Verbrennung wird, oder ein irdisches Gut, das dem Sünder zur Ursache der Sünde wird, a. 1.; insofern ist sogar Gott indirekt Ursache des Bösen, aber nur indirekt durch Zulassen von Defekten, deren gänzliches Verhindern den Bestand und die Vollkommenheit des Universums aufheben würde, oder durch Verhängen von Strafen, welche die Gerechtigkeit fordert, nie aber direkt durch Verursachen einer Schuld, a. 2. Vor allem aber ergibt sich die Unzulässigkeit der manichäischen Annahme eines Urprinzips des Bösen aus dem Begriff des Bösen selbst: da nämlich alles Böse immer nur an einem Guten sein und es so keine böse Substanz geben kann, so kann es auch kein an und für sich Böses geben, a. 3. — So also ist der Unterschied von gut und bös in der Schöpfung erst nachträglich in dieselbe hineingekommen. Dagegen ist ein ursprünglicher Unterschied in derselben, nämlich der von verschiedenen Substanzen: reingeistigen, körperlichen und körperlich-geistigen. Darum hiervon im folgenden.

1. Die Engelwelt, qu. 50.—65.

Die Engel sind die nächste und höchste Nachbildung oder Imitation Gottes, in denen sich sein Wesen noch am geeintesten wiederspiegelt.[1]) An ihnen ist zu untersuchen ihr

[1]) Die Imitation Gottes, d. i. seiner Vollkommenheit, bildet nach Thomas den Zweck der Schöpfung; nun ist in Gott die Vollkommenheit unendlich und in absoluter Einheit und Einfachheit; in absteigender Ordnung wird sie nun von den Geschöpfen nachgeahmt in den drei Stufen: Geist, Mensch, Natur, und zwar so, daß die höchste Stufe noch am einfachsten, aber doch schon nicht mehr ganz einfach, die niederste am zusammengesetztesten ist, ein Gedanke, der durch die ganze Schöpfungslehre hindurchgeht.

natürlich-geistiges Wesen, dann die geistige Tätigkeit: Erkenntnis und Wille, und endlich ihre ursprüngliche übernatürliche Ausstattung, Bewährung und der Abfall eines Teiles von ihnen.

1. Das Wesen der Engel, qu. 50.—54. — Dasselbe kann betrachtet werden zunächst an und für sich, absolute, und dann in seiner Beziehung zur Körperwelt, relative.

a) Das Wesen der Engel an und für sich, qu. 50. — Vorab ist festzuhalten, daß der Engel durchaus unkörperlich ist. Die Existenz solcher rein geistiger Wesen fordert der Zweck der Schöpfung. Dieser ist die assimilatio ad Deum, die Nachbildung Gottes; nun ist Gott wesentlich Geist, darum muß er vor allem in seiner reinen Geistigkeit nachgebildet werden, a. 1. Dann aber sind sie reine formae oder Lebensprinzipien, nicht zusammengesetzt aus Materie und Form, a 2., und müssen in überaus großer Zahl existieren, nach dem Grundsatz: je vollkommener die Wesen, in um so größerer Zahl sind sie von Gott erschaffen, a. 3. Doch bildet jeder Engel gleichsam für sich seine eigene Art oder species, da nur auf Grund der verschiedenen Gestaltung der Materie durch die Wesensform mehrere Wesen derselben Art angehören resp. dieselbe Wesenheit besitzen und doch verschieden sein können, a. 4. Sind aber die Engel reine Formen, so sind sie notwendig auch inkorruptibel, unsterblich, da die Korruption in der Trennung von Materie und Form besteht, a. 5. — Aus der reinen Geistigkeit resultiert nun auch ein eigentümliches Verhältnis der Engel zur Körperwelt.

b) Verhältnis der Engel zur Körperwelt, qu. 51. bis 54. — Es besitzen die Engel nach dem Vorhergehenden keine Körper, qu. 51. a. 1., können aber nach der hl. Schrift solche zu Erscheinungen annehmen, a. 2.; jedoch verbinden sie sich mit denselben nicht zu einer physischen Einheit in Weise einer belebenden Seele, a. 3. — Als endliche Wesen

sind dann die Engel immerhin an einem Orte, nicht zwar denselben ausfüllend, aber doch ihre Tätigkeit an einem bestimmten Orte anwendend, qu. 52. a. 1., und sie sind darum nicht an vielen Orten zugleich, a. 2., noch auch viele an demselben Orte, a. 3. — Deshalb kommt bei ihnen auch ein Wechsel des Ortes, also eine lokale Bewegung vor, qu. 53. a. 1., aber nicht per continuum, d. i. durch Durchlaufen des Zwischenraumes, a. 2., noch auch ohne Zeit, a. 3., sondern sie applizieren ihre Tätigkeit bald hier, bald dort und als immerhin auch noch potentielle Wesen nach und nach. — Aus der Geistigkeit der Engel folgen ihre geistigen Fähigkeiten, Intellekt und Wille.

2. Die Erkenntnis der Engel, qu. 54.—59. — An derselben kann man betrachten: das Erkenntnisvermögen, das Mittel ihrer Erkenntnis, die Objekte derselben und die Erkenntnisweise.

a) Das Erkenntnisvermögen, qu. 54. — Dem Engel muß als einem reinen Geist Erkenntniskraft zukommen. Dagegen, weil er nicht actus purus, reine Wirklichkeit wie Gott ist, so ist sein Erkennen nicht identisch mit seiner Substanz, a. 1., es fällt auch nicht zusammen mit seiner Existenz, a. 2. oder mit seiner Wesenheit, a. 3., was dagegen alles bei Gott der Fall ist, während hier im Engel nun schon dieser Unterschied und so nicht mehr die vollkommene Einfachheit ist. Dagegen kann bei ihm nicht wie bei uns unterschieden werden zwischen einem intellectus possibilis, Aufnahmevermögen des Erkannten, und einem intellectus agens, Abstraktionsvermögen, a. 4., und darum sind die Engel sog. reine Intelligenzen.

b) Das Erkenntnismittel, qu. 55. — Als solche erkennen sie darum zwar nicht wie Gott alles durch ihre Wesenheit, sondern, wenn auch vollkommener als der Mensch, durch von ihrer Wesenheit verschiedene Erkenntnisbilder oder Begriffe, a. 1. Diese aber können nicht durch Abstraktion

vom Sinnlichen gewonnen sein, weil sie nicht körperlich-geistige Wesen sind, sondern sie müssen ihnen von Gott mit ihrer geistigen Natur eingeprägt sein, a. 2. (gleichsam als der erste geschöpfliche Ausfluß des göttlichen Erkenntnislichtes aus der ewigen Ideenwelt des Logos, cf. qu. 55, a. 2.); und je höher und näher zu Gott der Engel steht, mit um so höhern, einfachern und universalern Ideen erkennt er auch die Dinge, a. 3.[1])

c. Das Erkenntnisobjekt, qu. 56. und 57. — Mit diesen anerschaffenen Ideen erkennt nun der Engel vorab Immaterielles, qu. 56., und zwar zunächst sich selbst, weil er eine immaterielle sich begreifende Substanz ist, a. 1. Dann durch jene anerschaffenen Ideen die andern Engel, a. 2.; endlich durch die eigene Gottebenbildlichkeit Gott, aber immerhin durch seine bloß natürliche Kraft auch nur analog wie wir, wenn auch vollkommener: da das Schauen Gottes von Natur aus keiner Kreatur zukommt, auch nicht einmal der englischen, sondern dazu die Verklärung durch das göttliche Licht notwendig ist, a. 3. (cf. qu. 12. a. 4.). — Der Engel erkennt aber auch das Materielle, die Körperwelt, qu. 57., denn es besteht in den Kreaturen eine absteigende Ordnung, so daß, was in den niedern in unvollkommener Weise gleichsam zersplittert und vielfältig, deficienter et partialiter et multipliciter enthalten ist, in den höhern sich geeint einfacher und in höherer Weise, eminenter et per quandam totalitatem et simplicitatem findet, bis dann in Gott als dem höchsten Gipfel der Dinge alles in höchster Einheit supersubstantialiter enthalten ist. So finden sich darum auch die Vollkommenheiten des Materiellen

[1]) Die Abhandlung über die Erkenntnis der Engel gehört zum Tiefsinnigsten, was überhaupt über die Erkenntnis, auch die menschliche, je entwickelt worden ist (cf. spec. auch qu. 57. a. 1. und qu. 58. a. 6.). Die Lehre von „angeborenen Ideen" hat hier ihre richtige Deutung gefunden.

in höherer Weise in den Engeln und so erkennen sie dasselbe auch durch die angebornen Ideen, a. 1., und zwar auch das Einzelne, da, wie das Einzelne von Gott ausgeht, so auch die Ideen desselben in die Engel, a.; dagegen erkennen sie das Zukünftige nur konjektural, a. 3., und die Gedanken des Herzens nur in ihren Aeußerungen, a. 4.; noch weniger endlich erkennen sie die Mysterien der Gnade ohne göttliche Offenbarung, a. 5. Dabei ist zu bemerken, daß diese ganze Entwicklung nur von der natürlichen Erkenntnis der Engel vor ihrer Verklärung gilt, anders verhält es sich mit der Erkenntnis in der Anschauung Gottes, cf. folg. qu. 58., a. 6.

d. Die Erkenntnisweise, qu. 58. — Diese (natürliche) Erkenntnis des Engels ist nun eine fertige, nicht erst zu erringende, wenn er auch nicht immer alles aktuell erkennt, a. 1.; auch erkennt er die Dinge, die unter dieselbe Idee fallen, allzugleich, a. 2., auch nicht diskursiv, sondern intuitiv, a. 3., und ebenso nicht schlußweise, a. 4. Darum ist auch in seiner natürlichen Erkenntnis kein Irrtum möglich, sondern nur in solchem, das er nur auf übernatürliche Weise wissen kann (weswegen die Dämonen sich hierin täuschen können), a. 5. Insofern nun die Engel dasselbe, was sie durch ihre natürliche Erkenntnis, durch ihre Ideen erkennen, auch (in ihrem verklärten Zustand nach ihrer Bewährung) im Logos schauen, erkennen sie die Dinge doppelt; man nennt letztere Erkenntnis cognitio matutina, erstere vespertina, morgendliche und abendliche, a. 6., und es ist nach dem Bisherigen die Erkenntnis in der Anschauung Gottes eine vollkommenere, einheitlichere und universalere als die bloß natürliche, a. 7.

3. Der Wille der Engel, qu. 59.—61. — Nach der Erkenntnis ist der Wille der Engel zu betrachten und zwar zunächst der Wille an sich, dann die Willensbewegung oder die Liebe.

a. Der Wille an sich, qu. 59. — Daß die Engel Willen haben müssen, erhellt daraus, daß, weil alles vom göttlichen Willen und dem höchsten Gut ausgeht, auch alles

wieder zu einem Gute hinstrebt, einiges unbewußt, anderes mit etwelcher partikularer Erkenntnis, wieder andere Wesen, indem sie das Gut als solches erkennen, und dahin gehören die Engel, a. 1.; aber auch der Wille der Engel ist, wie ihre Erkenntnis, weil sie nicht absolut einfach sind wie Gott, weder real eins mit ihrer Natur noch mit ihrer Erkenntnis, a. 2. Weil dann der Wille der Geister vom Intellekt geleitet wird, der über das Gute und die Mittel dazu urteilen kann, so ist derselbe ein freier, a. 3., doch weil er nicht mit einem sinnlichen Strebevermögen verbunden ist, kann in ihm nicht der Unterschied von Irascibilität und Konkupiscibilität sich finden, a. 4.

b. Die Willenstätigkeit der Engel oder die Liebe, qu. 60. — Aus dem Willensvermögen fließt die Liebe, denn der Wille hat die natürliche Hinneigung zu einem Gute und das ist die Liebe, a. 1., und weil dieselbe beim Engel geleitet wird vom Intellekt und nicht nur vom blinden Triebe der Natur, ist sie eine electiva oder bewußt wählende und nicht nur eine naturalis oder natürliche Zuneigung, a. 2. Das Objekt dieser Liebe ist aber zunächst der Engel sich selbst, a. 3., dann die andern ihm specifisch ähnlichen Wesen, also die Engel, a. 4., über alles aber Gott als das höchste Gut, a. 5.[1]) Auch all dies gilt zunächst nur wieder von der bloß natürlichen Liebe, während zur übernatürlichen noch ein höheres Prinzip, nämlich die Gnade, nötig ist, cf. qu. 62.

[1]) In diesem Zusammenhang kommt die bekannte schöne Stelle des hl. Thomas über die Vaterlandsliebe vor: Engel und Mensch lieben von Natur aus Gott mehr als sich selbst, weil es in der Natur liege, „daß man mehr und zunächst das liebe, für das man ist, als sich selbst . . . Denn wir beobachten in der Natur, daß der Teil sich zur Erhaltung des Ganzen der Gefahr aussetzt, wie z. B. die Hand zur Erhaltung des ganzen Körpers . . . Die Vernunft aber soll die Natur nachahmen und so finden wir das auch in den politischen Tugenden; denn ein guter Bürger setzt sich der Gefahr des Todes aus für die Erhaltung des Ganzen des Staates."

4. **Erschaffung, Bewährung und Fall der Engel, qu. 61. bis 65.** Nach der Untersuchung über das Wesen der Engel erübrigt noch, deren Erschaffung oder Urstand zu betrachten und dabei ist dreierlei ins Auge zu fassen: deren natürliche Erschaffung, ihre übernatürliche Ausstattung und Bewährung, und der Fall der bösen Engel. (Vgl. Eltg. zu qu. 61.)

a) Die Erschaffung der Engel, qu. 61. — Gegen alle pantheistischen Emanationstheorien ist hier vor allem festzuhalten, daß auch die Engel, weil sie nicht das Sein an sich sind, von Gott geschaffen wurden, a. 1; dann aber sind sie auch zeitlich, weil sie aus nichts geschaffen sind, also nachdem sie nicht waren, a. 2. (cf. qu. 46.?), und zwar sind sie wahrscheinlich gleichzeitig mit der Körperwelt erschaffen, a. 3.; und weil dann Engelwelt und Körperwelt Einen Kosmos bilden und erstere der letzteren vorstehen sollen, so war auch der ihnen zukommende Ort der Wohnung das Empyreum oder irgend der höchste Himmel, a. 4.[1]).

b) Uebernatürliche Ausstattung und Bewährung der Engel, qu. 62. — Bei all dieser erhabenen Natur waren aber doch die Engel nicht von Anfang an selig in der Anschauung Gottes, sondern besaßen nur eine natürliche Glückseligkeit, bestehend in der vollkommensten Betätigung des höchsten Vermögens, d. i. des Intellektes, in Bezug auf das höchste Objekt, d. i. Gott, a. 1. Selbst zur Hinbewegung auf jenes übernatürliche Ziel dagegen bedurften auch die Engel der Gnade, a. 2., und wurden, obwohl einige annehmen, daß sie zuerst nur in natürlicher Ausstattung erschaffen waren, wahrscheinlicher schon in der heiligmachenden Gnade erschaffen, da diese gleichsam die ratio seminalis, der Keim zu jener Seligkeit ist, a. 3. Mit der Gnade mußten sie dann ihr Endziel durch ihre Mitwirkung verdienen, a. 4., und zwar vollzog sich die Erreichung desselben wahrscheinlich nach Einem Akt

[1]) Das Coelum empyreum ist der von einigen angenommene Lichthimmel über dem Fixsternhimmel, cf. qu. 66. a. 3.

der Bewährung, da ihre Natur weniger potentiell als die menschliche nicht per discursum in allmählicher Entwicklung die Vollkommenheit erlangt, sondern sogleich, a. 5.; auch war die Gnade und Glorie, die sie erhielten, nach der gewöhnlichen Auffassung der Theologen proportional der Vollkommenheit ihrer natürlichen Ausstattung, so daß die höhern Engel auch hierin höher stehen, a. 6. Doch hört bei ihrer übernatürlichen Erkenntnis, der Anschauung Gottes, die natürliche Erkenntnis und Willenstätigkeit nicht auf, a. 7., wohl aber können sie nach ihrer Bewährung nicht mehr sündigen, a. 8., und auch keine wesentliche, sondern höchstens eine accidentielle Vermehrung ihrer Seligkeit erlangen, a. 9.

c) Schuld und Strafe der bösen Engel, qu. 63. und 64. — So lange aber die Kreatur nicht in die Seligkeit eingegangen, kann sie noch sündigen und so auch die Engel, qu. 63. a. 1. Doch kann die Sünde der Engel als rein geistiger Wesen nur eine Sünde des Hochmutes und Neides sein, a. 2. Und in dieser Art und Weise sündigte der Teufel, indem er sein wollte wie Gott, was aber offenbar nicht das Anstreben der Gottgleichheit bedeuten kann, sondern nur eine Gottähnlichkeit und Seligkeit in nicht rechter Ordnung, z. B. ohne demütige Anerkennung der Notwendigkeit der Gnade dazu, a. 3. Durch diesen Widerspruch gegen die rechte Ordnung nun kam das Böse, jene tiefgreifende Scheidung, die oben betrachtet wurde, qu. 48., in die Welt; nicht aber gibt es von Natur böse Geister, wie die Manichäer meinten, a. 4., sondern sie gingen aus der Hand Gottes gut und mit guter Willensrichtung hervor, a. 5.; wohl aber muß die Sünde, da der Engel in Einem Akt sich entscheidet, bald nach der Schöpfung, oder doch wenigstens unmittelbar nach der Begnadigung vorgekommen sein, a. 6., und zwar wahrscheinlich unter dem Vorgange des höchsten der Engel, a. 7., der dann den andern Ursache ihres Abfalles ward, a. 8., doch immerhin so, daß nur eine geringere Zahl abfiel und

die größere sich bewährte, da der Fehler immer nur das seltenere und geringere in der im ganzen sich richtig betätigenden Natur sein kann, a. 9. — Auf die Sünde folgte sogleich die Strafe, qu. 64. Durch dieselbe verloren die bösen Engel alle übernatürliche Ausstattung, Möglichkeit der Seligkeit und Verbindung mit Gott, und das hatte sogleich auch seine Wirkung auf ihre natürliche Erkenntnis und den Willen; sie verloren zwar dieselben nicht und so auch nicht alle Kenntnis der göttlichen Geheimnisse, die ihnen geoffenbart waren, wohl aber die Weisheit, a. 1., und ihr Wille ist gänzlich im Bösen verhärtet, weil er sich wegen seiner festen und endgültigen Entscheidung gänzlich demselben zugewendet hat, a. 2. Dazu kommt dann die geistige Schmerzempfindung ob dem Zustand, in dem sie wider Willen sind, a. 3. Der eigentliche Ort dieser Strafe aber ist die Hölle, nebenher, bis zum Weltende, um wenigstens durch Prüfung der Guten indirekt noch einen Nutzen in der Schöpfung zu schaffen, auch das Luftreich, a. 4.

2. Die Körperwelt, qu. 65.—75.

Nach der Engelwelt kommt die Körperwelt zur Betrachtung. Sie ist die entfernteste Imitation Gottes, ein vestigium Dei, gleichsam der Fußstapfen der Gottheit, in der sich zersplittert und vervielfältigt in höherer Weise die Vollkommenheiten finden, die in höhern Wesen geeint sind (cf. passim.)[1]. Die Bibel spricht bezüglich ihrer nur re-

[1]) Nach dem liber de causis, das Thomas kommentierte, ist ein Axiom: quod in inferioribus continetur deficienter et particulariter et multipliciter, in superioribus continetur eminenter et unite (cf. qu. 57, a. 1.); danach nimmt er eine solche Stufenleiter der Geschöpfe an, daß die Vollkommenheiten der höhern in den nächst niedern sich differenziert, ins Einzelne entwickelt, aber unvollkommener, nur analog, nachgebildet; und diese in den nächst höhern in höherer Einheit und per eminentiam sich wieder finden, z. B. die Vollkommenheiten der

latione ad Deum rücksichtlich Gottes und zwar von einem creare, distinguere et ornare, erschaffen, ausscheiden und ausschmücken; daher ist auch hier, anlehnend an die Schrift nur zu handeln: zuerst von der Erschaffung der Körperwelt, dann von dem Werk der Ausscheidung und endlich von dem Werke der Ausschmückung. (Vgl. Eltg. zu qu. 65.) Bei der Erklärung des Hexaëmerons aber läßt sich Thomas von dem Prinzip leiten: daß die Bibel zwar dem Augenscheine nach, secundum apparentiam, richtig, aber populär und zu religiöser Belehrung erzähle [1]).

1. Die Erschaffung der Körperwelt, qu. 65. — Vorab ist gegen den Manichäismus festzuhalten, daß auch die Körperwelt von Gott stammt, da auch das körperliche Sein im absoluten Sein seinen Grund haben muß, a. 1., und so auch die schädlichen und scheinbar zweckwidrigen dysteleologischen Wesen, da diese, wenn sie nach einer Seite hin zufällig per accidens schädlich sein können, doch immer nach einer andern Seite ihren Zweck und Nutzen in der Natur haben, ad. 2. Darum ist alles Körperliche zunächst zu seiner eigenen Vollendung, dann zum Besten des Ganzen und des Menschen, endlich aber zur Darstellung der göttlichen Güte und Herrlichkeit erschaffen, a. 2. [2]), und dies unmittelbar, nicht etwa durch einen Demiurgen oder englische Mittelwesen, da diesen

---

Natur im Menschen, die des Menschen unvollkommener und zersplittert in der Natur. Es wird damit eine überaus großartige und symbolisch tiefsinnige Weltauffassung gewonnen. Cf. Goudin, Philos. Thom. IV. a 3.

[1]) Es ist dies die sogen. populär-religiöse Auslegung des Hexaëmerons, wie sie von Neuern mit Glück zur Lösung der Schwierigkeiten wieder aufgenommen wird, cf. Schäfer: Bibel und Wissenschaft, § 11, pag. 183.

[2]) Der Art. gibt in vollständiger und schönster Weise die Prinzipien der gesamten Naturteleologie. Cf. Kaufmann: Die teleolog. Naturphilos. des Aristoteles. Luzern, Räber.

das schöpferisch Tätigsein nicht zukommen kann, a. 3., weshalb auch nicht einmal die formae, die Gestaltungsprinzipien der Naturdinge von einem solchen Mittelwesen (etwa dem intellectus agens, einer Art Weltseele, wie die Averroisten meinten) herrühren, sondern als formarum semina, gleichsam als Keime dazu, die reale Abbilder der göttlichen Ideen sind und dann von den Naturbedingungen eduziert, geweckt werden, unmittelbar von Gott in die Materie gelegt worden sind, a. 4.

2. **Das Werk der Ausscheidung**, qu. 66., 67.—70. — Betrachtet man dann die Schöpfung der Natur nach der Bibel näher, so vollzieht sich dieselbe in der Form eines Sechstagewerkes (als religiöses Urbild der bürgerlichen Woche), wovon die ersten drei Tage eine Art Scheidung, die andern drei eine Ausschmückung des Ausgeschiedenen darstellen. — Bei dem Werke der Scheidung kann man zuerst den Gegenstand, das Substrat, der Ausscheidung betrachten, qu. 66. Es ist das eine Art ungeformte Materie, die offenbar der Bildung vorausgegangen sein muß, das Chaos, das aber doch nicht absolut gestaltlos im platonischen Sinne gewesen sein kann, a. 1. Dabei nimmt dann Thomas, weil noch nicht unterrichtet durch die Resultate der modernen Spektralanalyse, nicht für alle Naturkörper die gleiche Materie an, sondern für die „inkorruptiblen" Gestirne eine inkorruptible, a. 2., für den sogen. Lichthimmel, der für die Verklärten der entsprechende Ort noch über den Fixsternen wäre, über den er sich aber vorsichtig ausdrückt, eine ätherischere, a. 3. Mit dieser Körperwelt tritt dann auch die Zeit als das „Maß der Bewegung" ein, die deshalb ein concreatum, ein Miterschaffenes, genannt wird, a. 4. — Nach dieser Vorerörterung über den Gegenstand oder das Substrat der Scheidung und nähern Differenzierung wird nun die Scheidung im einzelnen betrachtet. Sie besteht in der Aufhebung der informitas, der Formlosigkeit. Diese ist aber eine dreifache, eine Ungeschieden-

heit von Licht und Finsternis, von Luft und tropfbar Flüssigem und von diesem und dem Festen, und der Ausscheidung dessen entsprechen nun die drei Tage[1]).

a) Die Scheidung von Licht und Finsternis, oder der erste Tag, qu. 67. — Diese Scheidung hat ihr Vorbild in der Scheidung der guten und bösen Engel, weshalb jene Schriftstelle von einigen in diesem geistigen Sinne verstanden wird, was aber doch nur sekundär zulässig ist, a. 1. Hier ist das Licht als etwas Körperliches, aber nicht als Körper, sondern als eine Qualität, eine Aktivität, qualitas activa, an der Substanz des leuchtenden Körpers, z. B. an der Sonne, zu fassen, a. 3., und es mußte offenbar diese Ausscheidung von Moses, der für's Volk und darum populär schreibt (!) zuerst erwähnt werden, da die erste Ordnung in das Chaos durch die Aufklärung kommen sollte, a. 4.

b) Die Scheidung von Luft- und Wasserreich, oder der zweite Tag, qu. 68. — Dann folgt die Scheidung der Wasser auf und über der Erde und die Wölbung des Firmamentes, a. 1. Das Wasser über der Erde wird wohl am richtigsten als das sublunarische Luftreich, das Gebiet der „Meteorologie" gefaßt, a. 2., während das Firmament entweder der Sternenhimmel oder der Luftraum, spatium, sein

---

[1]) In der Auslegung des „Sechstagewerkes" geht Thomas nach Basilius und Augustin, die aber miteinander nicht stimmen, indem ersterer eine zeitliche, letzterer nur eine ideale Aufeinanderfolge der Tage annimmt, und meint, Gott habe seminaliter, dem Keim nach, Alles zugleich erschaffen und dann die Entwicklung einer unbestimmten Zeit überlassen, womit die modernen Einwände ohne Schwierigkeit gehoben wären. Die Summe läßt beide Meinungen als Hypothesen bestehen und bemerkt: „Die hl. Schrift könne hierin verschieden ausgelegt werden und man solle keiner Auslegung so einseitig anhangen, daß, wenn entschiedene Gründe dagegen sprechen, man sie doch festhalten wolle, um sich nicht dem Spott der Ungläubigen auszusetzen und ihnen den Weg zum Glauben zu verschließen." Cf. qu. 68., a. 1.

kann, a. 3., welch ersterer eine in die verschiedenen Sphären der Gestirne gegliederte Einheit bildet[1]), a. 4.

c) Die Scheidung von Wasser und Festland, oder der dritte Tag, qu. 69. — Endlich muß noch, damit die Erde zu einem passenden Wohnplatz des Menschen zubereitet werde, das Festland vom Wasser ausgeschieden und damit die Ungeschiedenheit von Flüssigem und Festem aufgehoben, a. 1., das Ganze aber mit dem Pflanzenwuchs bekleidet werden, damit auch die Unförmlichkeit der Erde weiche, a, 2.

3. Das Werk der Ausschmückung, qu. 70.—73. — Die so ausgeschiedenen Teile der Erde sind nun, damit sie nicht nur die Weisheit, sondern auch die Güte und Liebe Gottes gegen den Menschen darstellen, auszuschmücken. Und zwar geschieht das wieder in drei Tagen, dem vierten, fünften und sechsten, wovon am vierten das zuerst ausgeschiedene Lichtreich, am fünften das Luft- und Wasserreich und am sechsten das Festland geschmückt wird, so daß den ersten drei Tagen die zweiten drei, dem Ternar der Ausscheidung der Ternar der Ausschmückung entsprechen. Cf. qu. 70., a. 1.

a) Die Ausschmückung des Lichtreiches oder Himmels am vierten Tage, qu. 70. — Die Ausschmückung des Himmels geschieht durch die Gestirne, und es muß die erste Schmückung auch der ersten Scheidung entsprechen, weshalb sie erst hier erwähnt wird, a. 1. Passend hebt dann Moses deren Nutzen für den Menschen hervor: daß sie ihm seien zur Leuchte, Zeitmessern und Wetterzeichen für die Geschäfte, während er vorsichtig alles vermeidet, was den Juden irgend ein Anlaß zur Astrolatrie,

[1]) Es wird hier die ptolomäische Hypothese erwähnt, wonach die Erde das Weltcentrum wäre, um die sich dann in sphärischen Kreisen zunächst die sieben Planeten (mit Sonne und Mond), dann der Fixsternhimmel drehten, über dem das coelum empyreum stünde. Thomas bezeichnet aber selbst wiederholt die Auffassung nur als Hypothese.

der ältesten Form des Heidentums, hätte werden können, a. 2., und deshalb lehrt auch Thomas, daß die Gestirne nicht etwa von Geistern beseelt seien, währenddem sie allerdings nach aristotelisch-scholastischer Ansicht von solchen bewohnt und bewegt wären, a. 3.

b. Die Ausschmückung des Luft- und Wasserreiches am fünften Tag, qu. 71. — Das Luftreich wird geschmückt durch die Hervorbringung der Vögel, das Wasserreich durch die Fische und passend erwähnt dies Moses an zweiter Stelle, damit dem zweiten Tag der Scheidung der zweite des Schmuckes entspreche[1]).

c. Die Ausschmückung des Festlandes am sechsten Tag, qu. 72. — Das Festland endlich wird geschmückt durch die Landtiere, so daß dem dritten Tag der Ausscheidung der dritte der Ausschmückung entspricht.

Das ganze Schöpfungswerk dann wird abgeschlossen durch den siebenten Tag, den Schöpfungssabath, qu. 73. Wenn es von diesem heißt, daß an demselben „Gott sein Werk vollendet", so ist diese Vollendung selbstverständlich nur die perfectio prima constitutiva, die grundlegende, während die Dinge sich erst jetzt zur perfectio secunda oder finalis zu ihrem Ziele entwickeln sollen, a. 1.; in diesem Sinn auch nur ist das „Ruhen" Gottes zu verstehen, insofern er jetzt von seiner schöpferischen Tätigkeit ruht, a. 2.; währenddem er durch seine benedictio die Dinge fortwährend in ihrem Sein erhält mittels der Fortpflanzung, sie regiert und heiliget, indem sie in ihm ruhen, a 3. — So wird in passender Weise die Erschaffung der Körperwelt in der Form eines Sechstagewerkes geschildert, das durch die

[1]) In diesem Zusammenhang kommt Thomas auf die sog. generatio aequivora zu sprechen: er nimmt eine generatio niederster Wesen, ex putrefactione, aus der Fäulnis an, aber nicht im Sinne Avicenna's oder des modernen Materialismus, sondern weil, vom Schöpfer die Kraft dazu in die Materie gelegt ist. l. c. ad. 1.

Sechszahl, in der den drei Tagen der Gliederung die drei der Ausschmückung entsprechen, eine gewisse Vollkommenheit darstellt, qu. 74., a. 1.; dabei müssen die Tage nicht als gewöhnliche genommen werden, vielmehr dürfen sie sogar mit Augustinus als eine bloß logisch-ideale Aufeinanderfolge gefaßt werden, während die ganze Schöpfung, wenigstens seminaliter, keimhaft, sich auch in Einem Tag, in Einem Moment hätte vollziehen können und sich dann in unbestimmter Zeit entwickelte, a. 2[1]). Dabei kann man in den Worten in principio und in dem „Schweben des Geistes über den Wassern" auch eine Andeutung der Trinität in dem Werk der Schöpfung erblicken, a. 3.

3. Der Mensch, qu. 75.—103.

Nach der Betrachtung der geistigen und körperlichen Kreatur erübrigt noch die Betrachtung des Menschen, der aus Körper und Geist zusammengesetzt ist (und unite und eminenter die Vollkommenheiten in sich befaßt, die in der Natur zersplittert, disperse, sind. Es kommt zuerst seine Natur, dann seine Erschaffung in Betracht.

1. Die Natur des Menschen, qu. 75.—90. — Von dem Wesen des Menschen hat die Theologie mehr nur die geistige Seite, die körperliche dagegen nur in ihrer Beziehung zur Seele zu behandeln. Und so dreht sich die Untersuchung vorzüglich um die Seele. Und weil an den geistigen Substanzen dreierlei zu unterscheiden ist: die Wesenheit, die Vermögen und die Betätigung, so zerfällt auch diese Abhandlung in drei Teile. (Vgl. Eltg. zu qu. 75.)[2])

[1]) Mit dieser sog. idealen Hypothese Augustins in der Erklärung des Sechstagewerks fallen die Einwände der modernen Naturwissenschaft ohne weiters dahin, weshalb sie Neuere wieder aufnehmen; ähnliches gilt auch von der populär-religiösen Hypothese des hl. Thomas.

[2]) Im folgenden (qu. 75.—90.) wird ein vollständiger Abriß der christlichen Psychologie gegeben. — Vorab geht der hl. Lehrer auf den Beweis für die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele



a. Das Wesen der Seele, qu. 75.—77. — Bei der Untersuchung des Wesens der Seele selbst wieder kann dasselbe zunächst an und für sich, dann deren Verbindung mit dem Leibe betrachtet werden.

α. Die Substanz der Seele, qu. 75. — Vorab ist klar, daß die Seele (überhaupt jede, auch die des Tieres) nicht identisch mit dem Körper ist, denn sie ist das Lebensprinzip desselben, der Körper aber ist noch nicht als Körper auch schon lebend, sondern daß er so und so organisiert ist, verdankt er einem Prinzip, das ihn verwirklichte und sein Lebensprinzip ist, und so ist die Seele nicht der Körper, sondern dessen actus, das ihn Verwirklichende und sein Lebensprinzip[1]), a. 1. Darum ist auch die Menschenseele nicht identisch mit dem Leib, sondern dessen actus, aber nun nicht abhängig in seinem Bestand vom Körper wie die Tierseele, sondern subsistent, so daß sie auch für sich ohne den Körper bestehen kann. Es erhellt dies besonders aus ihrer Tätigkeit, dem abstrakten Denken: dieses kann sich nämlich nur ohne Körper vollziehen, denn es besteht in der Ab-

---

ein. Für die Geistigkeit erscheint ihm besonders beweisend das abstrakte Denken: weil hier der Mensch vom Sinnlichen und Konkreten absieht, so kann auch das Denksubjekt, das diese Tätigkeit vollzieht, selbst nicht etwas Sinnliches oder Körperliches sein. — Für die Unsterblichkeit wird hier besonders der metaphysische Beweis aus der Einfachheit der Seelensubstanz betont, daneben der psychologische aus dem Unsterblichkeitsbedürfnis angedeutet. Gewöhnlich werden als Beweise noch aufgeführt, und auch von Thomas teilweise benutzt: der sog. moralische von der Notwendigkeit einer adäquaten Vergeltung für gut und bös, die hinieden nicht möglich; der teleologische und der historische, der allgemeine Glaube aller Völker und Zeiten, der in einer so wesentlichen Sache unmöglich falsch sein kann; cf. S. c. gent. II. cp. 79 ff.

[1]) Die Seele wird definiert als das primum principium vitae, während ein körperliches Organ, z. B. das Herz, nicht das erste, sondern das nächste Prinzip einer Lebenstätigkeit ist, das selbst wieder die Seele bildet, indem sie macht, daß der Körper so und so gestaltet ist, quod est tale corpus.

straktion vom Sinnlichen, Konkreten und setzt eine gewisse Allbildsamkeit und Receptivität für Alles im Intellekt voraus; eo modo autem aliquid est quo operatur, vollzieht sich das Denken ohne körperliche Organe, so kann auch die Seele ohne Körper subsistieren, a. 2. cf. a. 5., während die Tierseele, da ihr Erkennen nur eine konkrete Vorstellungs-, nicht Abstraktionstätigkeit ist, vom Körperlichen abhängt und darum auch nur am Konkreten, Körperlichen haftet und so nicht subsistent ist, a. 3. Die Einwände, die vom Materialismus aus einer ähnlichen Abhängigkeit der Geistestätigkeit des Menschen vom Körperlichen gemacht werden, wiederlegt Thomas mit der Distinktion, es sei das Denken vom Körperlichen abhängig, ratione objecti nicht aber subjecti, d. h. das zum Denken als Voraussetzung notwendige Objekt, die Vorstellungsbilder sind in ihrer Bildung von den Sinnen abhängig, nicht aber das abstrakte Denken, der Denkakt selbst, womit alle Schwierigkeiten, die von der Abhängigkeit des Denkens, von dem Zustand des Gehirns erhoben werden, gelöst werden können, cf. a. 2. ad 3. — Kann so die Seele ohne Körper bestehen, so ist sie aber doch nicht (wie Platon und Bernhard meinten) der ganze Mensch oder das Wesen des Menschen, sondern dieser ist wesentlich ein compositum, eine Zusammensetzung von Leib und Seele, von Materie und Form, a. 4., welch' letztere eben die Seele ist, weshalb sie selbst nicht wieder aus Materie und Form zusammengesetzt gedacht werden darf, a. 5. — Weil aber so die Seele nicht zusammengesetzt ist, so kann sie auch nicht korrumpieren wie die Tierseele, sie ist unsterblich, was sich auch noch aus andern Gründen, wie aus der natürlichen Sehnsucht nach Unsterblichkeit ergibt, a. 6. Obwohl aber so die Seele für sich bestehen und fortexistieren kann, ist sie doch nicht, wie Origenes und die Platoniker annahmen, mit den rein geistigen Substanzen gleichwesentlich und nur als Beweger (zur Strafe für eine Sünde) in den Körper verbannt, sondern sie ist von Natur anders

als die Engel organisiert und bestimmt, Form oder Lebensprinzip des Körpers zu sein, a. 7., woraus die Verbindung beider resultiert.

β. Die Verbindung von Leib und Seele, qu. 76. — Daß nun die intellektive Seele wirklich forma oder Lebensprinzip des Körpers ist, mit ihm zu einer Einheit, wie sie Form und Materie zusammen bilden, verbunden, erhellt besonders daraus, daß dieselbe Seele erkennt, fühlt, empfindet, also erstes Prinzip der körperlichen und geistigen Tätigkeit ist, a. 1. Darum gibt es auch nicht etwa nur eine einzige intellektive Menschheitsseele, die in jeden einzelnen Menschen gleichsam hineinschiene, während das körperliche Leben nur durch eine vegetative Seele besorgt würde, wie die Averroisten, Aristoteles mißdeutend, lehrten; sondern weil eine intellektive, selbstbewußte Seele Lebensprinzip jedes einzelnen Leibes ist, so gibt es so viele intellektive Seelen, als belebte menschliche Körper sind, a. 2. Und es sind auch nicht also viele geistige Seelen, wo dann aber noch zwischen das intellektive Prinzip und den Körper eine davon wesensverschiedene anima vegetativa, eine bloß vegetative Seele, eingeschoben wäre, die den Körper belebte, was die Ansicht des Trichotomismus ist; sondern weil der Mensch ein einheitliches physisches Ganzes bildet und in ihm die verschiedenen seelischen Tätigkeiten von einander abhängig sind, so ist in ihm auch nur Eine forma, Ein Lebensprinzip, und diese ist eben die anima rationalis, die vernünftige Seele, andernfalls wäre diese höchstens Beweger des Körpers und im Menschen nur wohnend, nicht mit ihm eine Einheit bildend, a. 3. Und so ist denn die vernünftige Seele die einzige Wesensform, forma substantialis, welche im Körper darum auch das vegetative Leben vermittelt, a. 4. — Der Leib selbst aber ist durch seine harmonisch ausgeglichene Sinnentätigkeit ein passendes Werkzeug der Seele, insbesondere zur Vermittlung der Vorstellungsbilder an das Denken, a. 5.; hat aber

seine ganze Bestimmtheit von der Seele als seiner forma, und nicht etwa wieder halbtrichotomistisch gedacht, durch gewisse nähere Dispositionen für den geistigen Einfluß, a. 6., auch nicht etwa durch das Bindeglied eines noch feinern ätherischen Leibes, eben weil die Seele Lebensprinzip und nicht nur Bewegerin ist, a. 7. Als solche ist sie dann auch mit ihrer Substanz ganz im ganzen Leib, nicht aber überall mit ihren Potenzen oder Seelenvermögen, a. 8.[1])

b. Die Seelenvermögen, qu. 77.—84. — Solche Seelenvermögen muß man nämlich notwendig von der Wesenheit der Seele unterscheiden; nur in Gott fallen Wesen und Vermögen zusammen, während in jeder Kreatur ein Unterschied von Tätigkeit und Substanz besteht, qu. 77., a. 1. Auch müssen mehrere solcher Potenzen in der Seele liegen, da der Mensch schon nicht mehr so einfach wie der Engel ist, a. 2. Der Einteilungsgrund für dieselben aber ist die specifische Verschiedenheit der Tätigkeit und ihres Objektes, so daß eine specifisch verschiedene Tätigkeit, die auf ein ganz verschiedenes Objekt geht, auch ein verschiedenes Vermögen postuliert, a. 3.; ebenso besteht eine gewisse Ueber- und Unterordnung für die Potenzen, z. B. ist das Sensitive für das Intellektive rc., a. 4.; alle aber wurzeln in dem Wesen der Seele, a. 5., fließen gleichsam aus demselben, a. 6., und auch wieder in gewissem Sinne eine aus der andern, a. 7., wovon aber einige so sehr am Körper haften, daß sie mit demselben zu Grunde gehen, a. 8. — Nach diesen allgemeinen Vorerörterungen über die Seelenvermögen können

---

[1]) Art. 3—8 ist eine einläßliche Widerlegung des sog. Trichotomismus. Eine Hauptinstanz dagegen bildet immer die „Einheit des Selbstbewußtseins", wonach dasselbe selbstbewußte, also geistige Ich sich der körperlichen und geistigen Tätigkeiten und Zustände bewußt wird und sie auf sich bezieht, was nicht möglich wäre, wenn dieses geistige Ich nur motor corporis und daneben eine andere unbewußte anima vegetativa Lebensprinzip des Leibes wäre, cf. a. 3.

nun dieselben im besondern betrachtet werden, und zwar zunächst ihre Einteilung insgesamt und dann vorzüglich die für die Theologie besonders wichtigen: Erkenntnis und Willen.

α. Einteilung der Seelenvermögen, qu. 78. — Nach dem oben angegebenen Teilungsprinzip müssen mit Aristoteles fünf Seelenvermögen unterschieden werden: das vegetativum, die vegetative Kraft, das sensitivum, das sinnliche Wahrnehmungsvermögen, das motivum oder Bewegungsvermögen, das appetitivum, das Begehrungsvermögen, und das intellectivum oder geistige Erkenntnisvermögen, a. 1. An dem vegetativum kann man dann selbst wieder drei Teile unterscheiden: das nutritivum, augmentativum und generativum, d. i. die Kräfte der Ernährung, des Wachstums und der Fortpflanzung, a. 2. Das sensitivum zerfällt in die fünf Sinne, a. 3., denen vier innere Sinne, die ihre Einwirkung aufnehmen, entsprechen: der sensus communis, Gemeinsinn, die imaginatio, Vorstellung, die vis aestimativa und memorativa, sinnliches Beurteilungs- und Erinnerungsvermögen, a. 4. Durch diese wird nun dem Erkenntnisvermögen das Material zugeführt.

β. Das Erkenntnisvermögen, qu. 79. — Das Erkenntnisvermögen ist nicht identisch mit der Wesenheit der Seele, sondern als ein eigenes Vermögen von ihr zu unterscheiden, a. 1., das eine doppelte Seite, eine aktive und passive hat: letztere besteht in der Fähigkeit zur Aufnahme der Begriffe, wonach die Seele gleichsam allbildsam ist, alles werden kann, weshalb das Vermögen intellectus possibilis, möglicher oder empfänglicher Verstand genannt wird, a. 2.; davon ist zu unterscheiden der sogenannte intellectus agens, der tätige Verstand, der die Abstraktionstätigkeit an den Erkenntnisobjekten vornimmt, a. 3. Dieser intellectus agens beleuchtet gleichsam die Vorstellungsbilder, die phantasmata, um an ihnen das Intelligible, Begriffliche zu erkennen, und ist so eine Art Nachbild des göttlichen Erkennt-

nislichtes (eine tiefere geschöpfliche Ausstrahlung desselben als bei den Engeln, vgl. qu. 54., a. 1.), a. 4.; er ist aber nicht, wie die Averroisten meinen, etwas außer dem Einzelmenschen, eine allgemeine Menschheitsvernunft, die dann in jeden Einzelnen hineinschiene, sondern weil er in der Seelensubstanz wurzelt, gibt es so viele intellectus agentes als einzelne Seelen, a. 5.[1]) — Eine weitere Seite des Erkenntnisvermögens ist das Gedächtnis, das, insofern es im Aufbewahren der Begriffe oder species intelligibiles besteht, im intellektiven Teil des Menschen wurzelt, während das bloße Aufbewahren und Reproduzieren der sinnlichen Vorstellungsbilder mehr nur dem sinnlichen Teil zukommt, a. 6., auch kann das intellektive oder Verstandesgedächtnis nicht als ein eigenes Vermögen vom Erkenntnisvermögen unterschieden werden, a. 7. — Ebenso ist der Verstand nicht vom Intellekt verschieden, diesem kommt die Erkenntnis der Prinzipien, ersterm die schließende oder diskursive Tätigkeit zu, a. 8., auch besteht zwischen Verstand und Vernunft, ratio superior, nicht ein wesentlicher Unterschied; ersterer ist nur die Tätigkeit des Intellektes in Bezug aufs Irdische, letzterer aufs Uebersinnliche oder Transcendentale, auf das er vom Irdischen schließt und daher sind beide wesentlich dasselbe Schlußvermögen, nur auf's Höhere oder Niedere angewendet, a. 9.[2]) Aehnlich verhält

[1]) Gegen die Annahme der Averroisten von einer einzigen Menschheitsvernunft, die dann eine Emanation der göttlichen Urmonas wäre, polemisierten die Scholastiker mit größter Entschiedenheit, vgl. auch Thom.: de unitate intellectus contra Averroistas, und dies sowohl, um die Gefahr des Pantheismus abzuwenden, als besonders auch, um die persönliche Unsterblichkeit der einzelnen Menschenseele festzuhalten.

[2]) Die reale Unterscheidung von Verstand und Vernunft stammt aus der Pseudomystik und führt leicht zu Pantheismus und Skepticismus: zu ersterm, indem man dann oft die Vernunft als göttlichen Partikel faßt; zu letzterm, indem man behauptet, die transcendentalen Wahrheiten seien nicht beweisbar, sondern nur mit einem dunklen, intuitiven Sinn für das Göttliche, der dann die Vernunft wäre, festzuhalten.

es sich mit Intelligenz und Intellekt; ersterer bedeutet mehr den Akt der Erkenntnis, letzterer das Vermögen, a. 10., wie auch der sogenannte intellectus speculativus und practicus nicht verschiedene Vermögen sind, sondern dasselbe, je nachdem es auf etwas Praktisches oder nur auf die Betrachtung der Wahrheit als solcher, auf das Theoretische gerichtet ist, a. 11. — Für das praktische, resp. moralische Handeln wurzeln die obersten sittlichen Prinzipien in der sog. Synteresis, ähnlich wie die obersten Denkgesetze in dem intellectus principiorum, der Vernunftanlage, beide aber sind nur verschiedene Habitus des Intellektes, aber nicht verschiedene Vermögen, a. 12.; wie auch das Gewissen, wenn es nicht als Synteresis gefaßt wird, nicht eine eigene Anlage, sondern nur die Anwendung jener obersten moralischen Prinzipien auf den einzelnen Fall ist, durch testificare bezeugen, ligare vel instigare verpflichten und remordere, Vorwürfe machen, was alles nur wieder eine Erkenntnistätigkeit ist, a. 13.

γ. Das Begehrungsvermögen, qu. 80.—84. — Ein anderes wichtiges Vermögen ist das Begehrungsvermögen: es besteht dasselbe in dem natürlichen Streben, inclinatio, das jeder Vollkommenheit, forma, sie zu behalten folgt, qu. 80. a. 1.; es ist aber an demselben eine doppelte Seite zu unterscheiden, ein appetitus sensitivus und intellectivus, das sinnliche und das geistige Strebevermögen, a. 2. — a) Das sinnliche Begehrungsvermögen, die sensualitas, qu. 81., entspricht als blinder Trieb der sinnlichen Erkenntnis, a. 1., und betätigt sich in doppelter Weise: als Koncupiscibilität, Begehren oder Abstoßen eines Entsprechenden oder Nichtentsprechenden, und als Irascibilität, Ankämpfen gegen Hindernisse, dessen Objekt ein bonum arduum, ein mit Schwierigkeit zu erreichendes Gut ist, a. 2. Sind dies an und für sich blinde Triebe, so können und sollen sie doch unter der Herrschaft der Vernunft als des Höhern im Menschen stehen, a. 3. — b) Ueber dem sinnlichen steht das geistige Be-

gehrungsvermögen, der Wille, qu. 82. Ihm ist es natürlich und notwendig, nach der Glückseligkeit zu streben, a. 1., da aber die particularia bona, die endlichen Güter, nicht einen notwendigen Zusammenhang mit der Glückseligkeit haben, so muß er diese nicht mit Notwendigkeit wollen; nur Gott, das höchste Gut, wenn er es schauen würde, könnte er nicht auch nicht wollen, a. 2. Weil so der Wille immer von der Erkenntnis abhängig ist, so ist er an und für sich die tiefer stehende Potenz als letztere, a. 3., doch insofern er auf das Ziel geht und alles diesem dienstbar macht, kann er auch den Intellekt bewegen und sich unterordnen, a. 4.; dabei ist an ihm nicht wie beim sinnlichen Begehrungsvermögen der Unterschied von Konkupiscibilität und Irascibilität zu machen, a. 5. — Aus der Geistigkeit des Willens folgt nun notwendig c) die Willensfreiheit[1]), qu. 83. Denn während das Tier zwar mit einer Art Urteil, aber nur mit einem instinktiven, auf das Einzelne beschränkten, handelt, so kann der Mensch, vermöge seiner Vernunft, die verschiedenen Güter miteinander vergleichen und sich dann frei dem einen oder andern zuwenden; sein judicium ist ex quadam collatione rationis, aus einer Vergleichung der Dinge hervorgehend und darum frei über ihnen stehend, während das Tier am Einzelnen haftet und von seinem Instinkt geleitet wird, a. 1. Diese Willensfreiheit aber ist ein Vermögen zum Handeln, nicht

[1]) Die Willensfreiheit wird besonders aus dem vernünftigen Denken bewiesen: weil die Vernunft die verschiedenen endlichen Güter miteinander vergleichen, in ihrer Tauglichkeit für das Ziel beurteilen kann und auch keines als das höchste Gut als zur Glückseligkeit absolut notwendig erachten muß, so kann der Wille das eine oder andere wählen und steht mit freiem Willen über allen. — Von dem Willen unterscheiden die Alten das Gemüt nicht als ein eigenes Vermögen, sondern nur als eine besondere Betätigung des Willens selbst, nämlich die Lust- oder Schmerzempfindung bei Erlangung oder Nichterlangung eines Gutes. Diese geistige Empfindung nennen wir „Gemüt", die sinnliche dagegen „Gefühl", cf. I. II. qu. 3. a. 4. ad voluntatem pertinet delectatio.

nur eine Anlage, a. 2., die im appetitiven Teil des Menschen wurzelt, zu dem dann die electio, die Wahl, hinzukommt, a. 3., und die sich zum Willen verhält wie der Verstand zum Intellekt, a. 4.

c. Die Betätigung der Seelenvermögen, speciell die Erkenntnistätigkeit oder der Erkenntnisprozeß, qu. 84.—90. — Nach der Untersuchung über die Seelenvermögen ist nun deren Betätigung zu betrachten; den Theologen muß aber vorzüglich Erkenntnis und Willenstätigkeit interessieren, deshalb hier nur von diesen; und weil die Willenstätigkeit speziell in der Moral zur Betrachtung kommt, hier nur von der Erkenntnistätigkeit. An dieser ist besonders deren Betätigung hienieden und zwar nach der Verschiedenheit ihres Objektes: die Erkenntnis der Dinge, die unter dem Menschen stehen, d. i. des Materiellen; die Selbsterkenntnis und die Erkenntnis der Dinge, die über dem Menschen stehen, zu untersuchen, worauf auch noch die Erkenntnis der abgeschiedenen Seele in Betracht kommen mag.

α. Die Erkenntnis des Materiellen, qu. 84. bis 87. — Bei der Erkenntnis des Materiellen fragt es sich zunächst um das Mittel der Erkenntnis, dann um den Prozeß und endlich um das Objekt der Erkenntnis. — a) Das Mittel der Erkenntnis, qu. 84., des Körperlichen, ist der Intellekt, und nicht etwa nur der Sinn, der sich mit den Dingen immer ändert, weshalb bei diesem beständigen Fluß der Dinge, wie die Sophisten meinten, keine sichere und bleibende Erkenntnis erzeugt werden könnte, während das bei der intellektiven Erkenntnis der Fall ist, a. 1. Dagegen erkennt die Seele diese Dinge nicht durch die relative Erkenntnis ihrer eigenen Wesenheit, wie Gott (cf. Ideenlehre qu. 15), a. 2., auch nicht durch angeborne Ideen, a. 3., oder durch Anschauung resp. Wiedererinnern an die Ideen der Dinge, wie Platon meinte, a. 4., oder gar durch Schauen der Ideen in Gott, a. 5.[1]), sondern unsere Erkenntnis geht

immer vom Sinnlichen aus, weil der Mensch ein sinnlich-geistiges Wesen ist, a. 6., und sie ist von den phantasmata, den Vorstellungsbildern, abhängig, a. 7., wodurch allerdings eine teilweise Unvollkommenheit unseres Denkens entsteht, a. 8. Dagegen knüpft nun das Denken an diese Phantasmata seine Tätigkeit an und das führt zur Betrachtung b) des Denkprozesses, qu. 85. Weil die Seele die forma corporis, das Wesensprinzip des Körpers ist, das aber ohne Körper bestehen kann, so hebt sie nämlich nun am Körperlichen in ihrem Denken auch das Formale, Wesentliche heraus und abstrahiert vom Konkreten und den Phantasmen, sie vollzieht an denselben ihre abstrahierende Tätigkeit, die Abstraktion, a. 1., dadurch entsteht nun im Geiste der Begriff, die species intelligibilis, und durch diesen erkennt er dann das Wesen der Dinge außer sich und nicht etwa nur die subjektive Vorstellung in sich, a. 2.; dabei ist das Vorgehen so, daß die Erkenntnis zuerst vom Sinnlichen, also Konkreten und insofern Einzelnen ausgeht, bei welch sinnlicher Erkenntnis aber auch zunächst die Wahrnehmung noch eine konfuse, nicht genau unterscheidende ist; und dann macht sich daran das begriffliche Denken und erkennt zuerst das Allgemeine und dann erst immer mehr das Besondere, die logisch engern Begriffe, a. 3. Unter diese Begriffe subsummiert dann der Verstand die unter sie gehörenden Dinge und erkennt sie dadurch insofern zugleich, a. 4.; dagegen kann er im Erkennen nur nach und nach vorgehen, indem er den Begriff mit der entsprechenden Sache verbindet oder trennt im Urteil und daraus weitere Schlüsse zieht, welches discursive Denken sich bei Engeln und Gott nicht findet, a. 5.,

---

[1]) In Art. 3 ff. ist eine prinzipielle Widerlegung der zum Teil aus dem Platonismus herstammenden Theorie von den angebornen Ideen und dem Ontologismus gegeben und wird im folgenden dagegen die sobre aristotelische Erkenntnistheorie entwickelt.

und da nun, in diesen Urteilen und Schlüssen kann der Irrtum eindringen durch falsches Verbinden oder Trennen des Begriffes mit der Sache, während das Begriffsbilden an und für sich, abgesehen von Sinnentäuschungen, sich richtig vollzieht, a. 6. Doch kann wegen schärfern Geistes und besserer Sinnenbilder der eine Etwas besser erkennen als ein anderer, a. 7., immer aber geht die Erkenntnis zuerst vom Allgemeinen aus und schreitet erst nach und nach zu den Unterschieden und zum Detail vor, a. 8. — c) Objekt der Erkenntnis, qu. 86., ist darum zunächst das Universale oder Begriffliche; weil aber diese species intelligibilis immer an die Phantasmen (species sensibilis) gebunden ist, so erkennt er damit indirekt auch das Konkrete und Einzelne, a. 1.; weil dann hinwiederum der Begriff nur aus dem einzelnen Konkreten gewonnen werden kann, dieses aber nie in Wirklichkeit ein unendlich Vieles ist, so erkennt der Geist auch nur potentiell, nicht aktuell Unendliches, a. 2., ebenso, weil das Zufällige immer ein Einzelnes ist, so fällt dessen Erkenntnis zunächst nur unter den Sinn, und nur insofern in ihm auch etwas Notwendiges oder Gesetzmäßiges ist, wird es Gegenstand des begrifflichen Denkens; deswegen sagt man, daß die Wissenschaften zunächst auf das Notwendige und Bleibende gehen, a. 3., und ähnlich verhält es sich mit der Erkenntnis des Zukünftigen; nur insofern es mit Notwendigkeit aus seinen gegenwärtig erkennbaren Ursachen folgt, wird es Gegenstand einer gewissen, sonst nur einer wahrscheinlichen und konjekturalen Erkenntnis, a. 4.

β. Die Selbsterkenntnis des Menschen, qu. 87. — Sich selbst dann erkennt die Seele nicht durch ihre Wesenheit, wie etwa der Engel, sondern auch hier wieder nach Weise der menschlichen Erkenntnis durch Abstraktion resp. durch Schließen vom an sich Wahrgenommenen. Und da denn kann, nicht zwar in Erkenntnis seiner Zustände, wohl aber in dem Schließen von denselben auf die Natur der Seele ein Irrtum

eintreten und daher die Möglichkeit des Materialismus, a. 1.; ähnlich werden die Seelenvermögen nur schlußweise aus ihren Akten erkannt, a. 2. Dagegen wird durch Reflexion der Geist seiner Akte unmittelbar inne, a. 3., und so, weil der freie Akt immer vom Intellekt getragen sein muß, auch aller freiwilligen Akte, a. 4.

γ. Die Erkenntnis des Uebersinnlichen, qu. 88. — Bei der Erkenntuis des Uebersinnlichen ist wieder der Grundsatz festzuhalten, daß alle menschliche Erkenntnis vom Sinnlichen ausgeht; deshalb erkennt der Mensch (hienieden) nicht unmittelbar Uebersinnliches und Reingeistiges, sondern nur schlußweise und durch Abstraktion, a. 1. Weil er sich aber bei letzterer nie gänzlich aller Phantasmen entschlagen kann, so vermag er sich nicht einen adäquaten Begriff vom Reingeistigen zu machen, a. 2., und darum ist auch Gott, als das Allerimmateriellste, nicht etwa das vom Menschen Ersterkannte, sondern er muß schlußweise vom Materiellen zu dessen Erkenntnis aufsteigen, a. 3.

Abschließend kann nun auch noch betrachtet werden, wie es sich wohl mit der Erkenntnis der abgeschiedenen Seele, anima separata, verhalte, qu. 89. Da nämlich dieselbe nicht mehr mit dem die Sinnenbilder vermittelnden Körper verbunden ist, so muß offenbar ihre Erkenntnis eine andere sein als hienieden; und da ist klar, daß sie nicht mehr durch Hinwenden zu den Phantasmen erkennt, da ihr die Sinne fehlen, sondern nur begrifflich, wodurch aber ihre Erkenntnis eine mehr allgemeine, im Einzelnen aber eine mehr konfuse wird, a. 1. Und so kann die abgeschiedene Seele sich selbst unmittelbar und somit wesensgleiche, d. i. auch abgeschiedene Geister, ebenfalls unmittelbar und äqual erkennen, höhere aber, d. i. die Engel, nur unvollkommen und analog, a. 2. Das Natürliche erkennt die abgeschiedene Seele unvollkommen durch einen den Engeln analogen Einfluß des göttlichen Lichtes, wodurch sie dessen Begriffe erhält,

a. 3. Dagegen hat sie mit diesen Begriffen nur eine Erkenntnis des Einzelnen, wozu sie hienieden in einer nähern Beziehung stand, und insofern noch Anhaltspunkte, Erinnerungen, Beziehungen vom Irdischen her in ihr fortbestehen, oder dann durch göttliche Anordung, a. 4.; wohl aber behält sie die begrifflichen Erinnerungen hienieden erlangter Wissenschaften, a. 5., und hat darum auch, aber in anderer Weise die früher erlangten Erkenntnisse, a. 6., und weil diese Begriffe nicht von den Sinnenbildern abhängen, so ist die Erkenntnis mit ihnen auch nicht von der örtlichen Distanz abhängig, a. 7. Dagegen, sofern die Erkenntnis des Gegenwärtigen von der Aufnahme neuer Sinnenbilder abhinge, weiß die abgeschiedene Seele nichts davon, sie ist nach göttlicher Anordnung und durch ihre Seinsweise vom Irdischen getrennt, wohl aber schauen es nach der gewöhnlichen Meinung die Seliegn in Gott, a. 8.

2. Die Erschaffung des Menschen, qu. 90.—103. Nachdem im Bisherigen das Wesen des Menschen bestimmt ist, so kann nun dessen Erschaffung betrachtet werden, und da ist viererlei zu untersuchen: die wirkliche Erschaffung, das Resultat derselben: die Gottebenbildlichkeit, der Urstand und das Paradies. (Vgl. Einltg. zu qu. 90.)

a. Die Erschaffung an sich, qu. 90.—93. — Hier kommt zunächst in Betracht die Erschaffung der Seele, dann die des Leibes und endlich die des Weibes.

α. Die Erschaffung der Seele, qu. 90. — Bezüglich der Seele muß vor allem gegen den Pantheismus festgehalten werden, daß sie nicht ein Ausfluß der göttlichen Substanz oder göttlichen Feuers oder einer göttlichen Weltseele ist, was sich schon aus der Abhängigkeit und Potenzialität ihrer Erkenntnis ergibt, während Gott actus purus reines Sein ist, a. 1. Darum kann sie als subsistente geistige Substanz nicht vom Körperlichen stammen und somit nur durch Erschaffung aus Nichts sein, a. 2., erschaffen aber

kann nur Gott, darum kann sie auch nicht von Engeln herstammen, a. 3., und da sie für den Körper da ist, wurde sie auch nicht, wie der Präexistenzianismus glaubt, vor dem Körper, in einem vorweltlichen Zustand, erschaffen, a. 4.

β. Die Erschaffung des Leibes, qu. 91. — Der Leib des Menschen ist aus dem limus terrae, aus Erdenleim, gebildet, der als Inbegriff der irdischen Elemente erscheint, damit so jene in Gott in höchster Einheit existierende Inhaltsfülle, die dann in den Engeln schon teilweise gebrochen in ihrer das Universum umfassenden Fülle der Ideen sich wiederspiegelt, sich noch unvollkommener wiederfinde im Menschen, der aus Geist und Leib und dieser wieder aus dem Inbegriff der Elemente besteht, a. 1. Die Bildung selbst mußte unmittelbar durch Gott geschehen, da vor der Existenz der Menschenseele keine andere Seele ihn zur specifischen Aehnlichkeit des Menschen bilden konnte, a. 2. (vgl. c. Darwin). Und zwar ist die Bildung des Leibes als dem göttlichen Künstler entsprechend, eine überaus passende, um ein Organ, ein Werkzeug der Seele zu sein (wenn auch aus der Materialität und nötigen Komplexion des Körpers notwendig gewisse Unvollkommenheiten folgen mußten), a. 3., und sie wird ebenso tiefsinnig in der Bibel beschrieben, a. 4.

γ. Die Bildung des Weibes, qu. 92. — Auch die Scheidung der Geschlechter ist eine ursprüngliche, weil dies die höchste Art der Erhaltung der Gattung, nämlich durch Generation, forderte, a. 1. — Passend aber wird das Weib vom Manne (und nicht auch wieder ex limo terrae) gebildet, damit so der Mann das einheitliche Prinzip für die Menschheit sei, wie Gott für das ganze Universum, a. 2., wie denn auch die Bildung aus der Rippe des Mannes am passendsten erscheint zur Symbolisierung der richtigen Stellung des Weibes zum Manne, a. 3. So erschaffen aber wurde auch das Weib unmittelbar von Gott, a. 4.

b. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, qu. 93. — Das Resultat, der terminus oder das Ziel dieser Bildung des Menschen durch Gott ist seine Gottebenbildlichkeit, welche die Schrift hervorhebt mit den Worten: laßt uns den Menschen machen nach unserm Bild und Gleichnis. Nun ist klar, daß, weil Gott das Urbild des Menschen, dieser ein analoges Abbild Gottes ist, a. 1., und zwar vorzüglich durch seine Geistigkeit, die den Naturwesen nicht zukommt, weshalb man bei ihnen nicht von einem Abbild, wozu eine höhere Art der Aehnlichkeit gehört, sondern nur von einem vestigium, einem Fußstapfen Gottes spricht, a. 2. Insofern so die Abbildlichkeit in der Geistigkeit besteht, besitzt aber immerhin der Engel noch eine größere Aehnlichkeit mit Gott als der Mensch, weil er ein höherer Geist ist. Dagegen finden sich im Menschen hinwiederum Seiten, wie die Kindschaft und die Belebung und Durchwohnung des Leibes durch die Seele, welche Analogien zu Gott, der trinitarischen Zeugung und seiner Allwirksamkeit im Universum bieten, die der Engel nicht hat; doch sind das nicht Abbilder, sondern nur Aehnlichkeiten, a. 3. Da nun die Gottabbildlichkeit speciell in der Geistigkeit, im Denken und Wollen besteht, so besitzt jeder Mensch wesentlich ein Abbild Gottes, doch mehr derjenige, der diese Akte im Gnadenstand in der Gotteserkenntnis und Liebe betätigt und noch mehr die Seligen in der Anschauung Gottes, a. 4. — Uebrigens ist der Mensch nicht nur ein Abbild der Natur Gottes, sondern auch der Trinität, a. 5., aber beides vorzüglich nur seinem Geiste nach, während sein Leib mehr nur ein vestigium Dei, wie die Natur ist, a. 6.; im Geiste selbst aber besonders durch das Denken, a. 7., vor allem durch den Gottesgedanken, den Selbsterkenntnisprozeß und die Liebe, a. 8. Endlich aber ist der Mensch nicht nur ein Bild, sondern auch ein Gleichnis Gottes und das besonders durch die höhere Gnadenausstattung, die er im Urstand erhalten, a. 9., und daher nun hievon.

c. Der Urstand des Menschen, qu. 94.—102. — In der nähern Bestimmung desselben geht Thomas vom Grundsatz aus, daß er in allem nach dem jetzigen Zustand zu fassen ist, außer worüber die Bibel ausdrücklich anders berichtet. (Cf. qu. 99., a. 1.)

α. Die urständliche Ausstattung der Seele, qu. 94.—97. — Nun ist klar, daß nach der Darstellung der hl. Schrift sich die Urmenschen in einem höhern und bessern Zustand befanden, als jetzt: und das vorab der Seele nach, in Erkenntnis und Willen. a) Die Erkenntnis des ersten Menschen, qu. 94. — Immerhin ist aber gewiß, daß der erste Mensch noch nicht die Anschauung Gottes genoß, denn sonst hätte er nicht mehr sündigen können; dagegen hatte er doch eine vollkommenere Gotteserkenntnis als wir jetzt, die gleichsam in der Mitte stand zwischen der Anschauung Gottes und der jetzigen Erkenntnis, und das wegen einer höhern Gnadenerleuchtung und seiner ungetrübten Geistigkeit, a. 1. Doch da auch damals der Mensch nur vermittels der Phantasmen oder Sinnenbilder erkannte, so konnte er jedenfalls nicht unmittelbar den Geist schauen, somit auch nicht die Engel, a. 2. Doch mußte er als Erzieher der Menschheit, nach dem Grundsatz actus ante potentiam, das Aktuelle ist schlechthin vor dem Potentiellen, die aktuelle eingegossene Kenntnis all jener natürlichen Dinge haben, wozu die Menschheit erzogen werden sollte; auch all jener übernatürlichen Wahrheiten, die notwendig gewußt werden mußten, um den Menschen zu seinem übernatürlichen Ziele zu leiten, a. 3. So war der Intellekt des ersten Menschen rein und unverdorben und darum auch nicht durch die Phantasie oder im Urteil zu täuschen, a. 4. — b) Der Wille des ersten Menschen, qu. 95.—97. — Weil dann im Urmenschen die vollständige Harmonie zwischen Geist und Körper bestund, was nicht bloß natürlich sein konnte, so ist wohl schon bei der Schöpfung und nicht erst nachträglich, wie einige meinen,

sein Wille mit der Gnade ausgestattet gewesen, a. 1.; darum waren in demselben auch nur die guten Triebe, Leidenschaften oder passiones, a. 2., und er besaß wenigstens habituell alle Tugenden, a. 3. Deshalb hatten auch seine Werke, als in der Gnade gewirkt, einen übernatürlichen Wert und waren mit Rücksicht auf die größere Gnade verdienstlicher als die unsrigen, dagegen nicht mit Rücksicht auf die größere Anstrengung, a. 4. — Die Wirkung des Willens nach außen wird zur Macht, qu. 96. Und so übte denn auch der Urmensch wegen seinem reinen Willen eine höhere Macht aus als jetzt, und zwar über die Natur analog der Herrschaft über seinen Leib: also zunächst vollständige Macht über die Tiere, weil das Niedere zum Gebrauch des Höhern da ist; es wären aber deswegen nicht etwa keine wilden Tiere gewesen, allein der Mensch hätte sie beherrscht, wie z. B. die Haustiere, a. 1.; das Pflanzenreich war zu seinem ungehemmten Gebrauch da; doch ist das biblische Wort, daß er über alle Kreatur gesetzt sei, nicht so zu verstehen, als hätte er auch über die Engel geherrscht, a. 2., wohl aber wäre auch im Urstand eine Ungleichheit der Menschen nach Geschlecht, Alter und Begabung gewesen, a. 3.; und es hätten, weil der Mensch ein sociales Wesen ist und die sociale Gliederung das fordert, die einen eine Herrschaft über die andern ausgeübt, aber nicht nach Weise der Sklaverei, sondern ad bonum commune, zum Wohle des Ganzen, a. 4.[1])

β. Die urständliche Ausstattung des Leibes, qu. 97.—102. — Aber auch der leiblichen Seite nach waren die Urmenschen höher ausgestattet und zwar individuell und der Gattung nach. a) Die ursprüngliche Erhaltung des Individuums, qu. 97. — Die Erhaltung des Individuums war im Urstand eine vollkommenere als jetzt,

---

[1]) Gegen alle revolutionären Theorien wird so die sociale Ungleichheit als etwas ursprünglich Gottgewolltes, der Staat als eine von Gott und der Menschennatur intendierte Institution hingestellt.

insofern nach der Bibel der Mensch auch leiblich unsterblich war. Diese körperliche Unsterblichkeit hatte aber nicht etwa in einer andern Konstitution des Körpers ihren Grund, er wäre von Natur auch sterblich gewesen wie jetzt, „aber es wohnte der Seele eine übernatürliche Kraft inne, den Körper sich unauflöslich verbunden zu halten, so lange sie mit Gott verbunden war", a. 1. Aehnlich wie mit der Unsterblichkeit verhielt es sich mit der Impassibilität: es konnte der Mensch ohne eine andere, leidensunfähige Natur zu haben, sich vom Leiden bewahren, a. 2. Weil aber so die Natur des Urmenschen an und für sich nicht eine andere war, so mußte er zu seiner Erhaltung auch Speise genießen (nach der Meinung des hl. Thomas damals nur Vegetabilien (cf. I. II. qu. 102. a. 6 ad 2.), a. 3. Gegen die Hinfälligkeit des Alters dann war der Genuß vom Lebensbaum, der insofern bis auf eine gewisse Zeit, wo der Genuß wieder hätte eintreten müssen, die körperliche Unsterblichkeit vermittelte, a. 4. — b) Die ursprüngliche Erhaltung der Gattung, qu. 98.—102. — Da die Erhaltung der Gattung das Bleibende, Ewige und von der Natur intendierte ist in den korruptiblen Wesen, so mußte die vergängliche Seite des Menschen durch Generation forterhalten werden und ist deshalb dieselbe nicht eine Folge der Sünde, sondern sie und der Unterschied der Geschlechter etwas ursprünglich Gottgewolltes, qu. 98. a., und zwar wäre die Art der Forterhaltung die gleiche gewesen, wie nach der Sünde, nur ohne unordentliche Begierlichkeit, a. 2. Die Kinder aber hätten auch im nicht gefallenen Zustand die gleiche körperliche Entwicklung durchmachen müssen wie jetzt, qu. 99., es hätte darum auch die relativ geringere Vollkommenheit des Kindesalters, a. 1., und des weiblichen Geschlechtes bestanden, weil gefordert von der Vollkommenheit der menschlichen Gesellschaft, a. 2. — Was aber die urständliche Gerechtigkeit anbetrifft, so wäre, wie jetzt die Erbsünde, so wenn diese nicht eingetreten wäre, die Erbgerechtigkeit

von den Eltern auf die Kinder vererbt worden, qu. 100., a. 1. Doch hätten dieselben persönlich ihre Gerechtigkeit auch wieder verlieren können, a. 2. In ihrer geistigen Entwicklung hätten sie in ähnlicher Weise wie wir, nur vollkommener sich die Kenntnisse aneignen, qu. 101. a. 1. und zum Vernunftgebrauch entwickeln müssen, a. 2.

d) Das Paradies qu. 102. — Für einen also in höherer Weise ausgestatteten Urmenschen gebührte auch ein vollkommener ausgestatteter Ort der Wohnung: es war dies das Paradies. Bei aller mystischen Auslegung muß dasselbe doch als ein wirklicher körperlicher Ort auf dieser Erde, wahrscheinlich im Orient gelegen, aufgefaßt werden, a. 1. Und zwar war es durch ein mildes Klima ꝛc. so eingerichtet, daß es zur Inkorruptibilität und Impassibilität des ersten Menschen behilflich war, a. 2. Der Mensch aber war darein gesetzt, um dasselbe in müheloser Arbeit zu bebauen und zu bewahren, a. 3.[1]), und weil es der Ort für den übernatürlich ausgestatteten Zustand des Menschen war, so wurde er außer demselben erschaffen, dann in dasselbe versetzt, um einstens, wenn er nicht gefallen wäre, nach erlangter Vollendung in den Himmel entrückt zu werden, a. 4.

B. Die göttliche Weltregierung, qu. 103.—119.

Nachdem im Bisherigen die Gliederung der Schöpfung betrachtet wurde, erübrigt nun noch zu untersuchen, wie Gott dieselbe erhält und regiert. Und zwar fragt sich hier zunächst zur Einleitung, ob eine solche Weltregierung bestehe, qu. 103. Nun ist (gegen die Zufallshypothese oder den Casualismus) festzuhalten, daß eine Weltregierung da sein muß: es läßt sich das erschließen aus dem geordneten Naturlauf, der gleichsam der Ausdruck der göttlichen Regierung

---

[1]) So erscheint auch die Arbeit als etwas ursprünglich von Gott Gewolltes, als die tugendhafte Betätigung der menschlichen Anlagen.

ist, sowie aus der Güte des Schöpfers, a. 1. Die Regierung aber geht auf ein Ziel, und dieses ist ein bonum, ein Gut, für das Einzelne ein particulare, ein partikuläres überkommenes Gut; für das Ganze das bonum universale und essentiale, das wesenhaft und schlechthin Gute. Das aber ist Gott, und so ist er, also etwas außer der Welt, das Ziel der Weltregierung, a. 2. Weil dann ein Gut, das durch die Regierung erreicht werden soll, vor allem die Einheit des Friedens ist, so kann die Welt nur von Einem regiert sein. a. 3. — Diese Regierung aber hat notwendig einen Effekt, und da das Ziel, nach dem die Dinge streben, das bonum ist, dieses aber in der Verähnlichung mit Gott besteht, so ist der Effekt allgemein bestimmt, das assimilari summo bono, die Verähnlichung mit dem höchsten Gut. Das aber geschieht näher durch Darstellung resp. Erhaltung der eigenen Güte, und dadurch, daß, wie Gott andere Wesen zum Guten lenkt, so auch diese selbst wieder andere zum Guten bewegen. Das erstere wird erreicht durch die Welterhaltung, das letztere durch die Bewegung zum Guten; nähere Zwecke der Weltregierung gibt es dann aber unzählige, a. 4. — Dieser göttlichen Weltregierung nun ist alles unterworfen, weil alles von Gott stammt, und es ist die Meinung der Averroisten falsch, die dieses Irdische und Einzelne der Weltregierung entziehen wollten, a. 5. — Es bezieht sich auch der Plan der Regierung unmittelbar auf das Einzelnste; dagegen bei der Ausführung desselben bedient sich Gott der Geschöpfe, um diesen selbst dadurch wieder eine höhere Güte und Aehnlichkeit mit sich zu verleihen, a. 6. Und weil so die göttliche Providenz aufs Einzelnste geht, so kann es auch für ihn keinen Zufall geben; dieser kann nur für uns da sein, für Gott ist es bewußte Leitung oder Zulassung, a, 7. und zwar in einer Art und Weise, daß, wenn sich ein Wesen seinen Plänen und seiner Leitung nach einer Richtung entziehen möchte, es ihm doch wieder, nur

in anderer Weise dienen muß und alles, selbst im Sündigen, nach einem bonum, einem Gute strebt, wenn auch im Einzelnen nach einem falschen, a. 8.

Nach der Darlegung der allgemeinen Prinzipien der göttlichen Weltregierung kann nun dieselbe in ihren Wirkungen im besondern betrachtet werden; und weil sie zunächst unmittelbar von Gott ausgeht, dann aber Gott sich dabei der Mittelwesen in der Ausführung bedient, so kommt vorab jene unmittelbare Regierung Gottes in Betracht und dann die Mitwirkung der Kreatur. (Vgl. Einltg. zu qu. 104.)

a) Die unmittelbare göttliche Weltregierung, qu. 104.—106. – Es ist dieselbe, wie oben angedeutet, einerseits Welterhaltung, andererseits Bewegung der Dinge zum Ziele, Weltregierung.

α) Die Welterhaltung, qu. 104. — In seiner Weltregierung muß Gott zunächst die Dinge in ihrem Bestand, ihrer Güte erhalten. Denn eine jede Wirkung hängt von ihrer Ursache ab, in der Weise, wie diese Ursache ist; nun ist Gott einzige und erste Ursache der Existenz der Dinge; deswegen hängen diese in ihrer Existenz auch immer von ihm ab, resp. er muß sie fortwährend erhalten, a. 1[1]). Doch benutzt er sekundär zur Erhaltung der Wesen auch andere Mittelursachen, a. 2. Weil so die ganze Existenz der Dinge von Gott abhängt, so könnte er sie auch wieder ins Nichts zurücksinken lassen, a. 3., doch wäre das nicht teleologisch und es wird darum auch faktisch nichts annihiliert, a. 4.

β) Die Weltregierug, qu. 105. — Gott erhaltet aber nicht nur die Dinge, sondern er bewegt sie in seiner Regierung auch zu ihrem Ziele, und dies nicht nur wie ein Ding das andere bewegt, sondern weil er der Schöpfer ihres Wesens ist, innerlich und unmittelbar. So kann er

---

[1]) Es ist damit der sog. Deismus widerlegt, der Gott nach der Schöpfung außer der Welt sich denkt, also die Welterhaltung leugnet.

unmittelbar einen Körper, a. 2., und selbst den Intellekt, a. 3., und Willen innerlich bewegen, a. 4., ja er wirkt als Ziel, Erstbewegender und Kraftspendender innerlich in jeder Kreatur mit, intime in omnibus operatur, a. 5. Es ist das die sogenannte göttliche Allwirksamkeit[1]). — In der Regel nun wirkt Gott so in und mittels der Natur der Dinge; doch weil er diesen sogenannten causae secundae oder Mittelursachen nicht unterworfen ist, so kann er auch unmittelbar und ohne sie das bewirken, was sonst diese wirken, und dann hat man das Wunder, a. 6., das eben ein Faktum in der Natur ist, das außer der Naturordnung geschieht und worüber man sich darum „verwundert", a. 7., wo dann das eine rücksichtlich der überwundenen Naturkräfte, nicht aber der Allmacht Gottes größer oder geringer sein kann als ein anderes, a. 8.[2]).

b) Die mittelbare göttliche Weltregierung oder die Mittel der Vorsehung, qu. 106.—119. — Nach den einleitenden Bemerkungen bedient sich Gott bei der Ausführung seiner Pläne der Vorsehung auch der kreatürlichen Wesen als Mittelursachen, causae secundae, um dieselben an der dignitas causalitatis, an der Ehre, Ursache zu sein, Anteil nehmen zu lassen. Wie nun Gott innerlich, so bewegen diese äußerlich, an deren Natur sich anlehnend die

---

[1]) Qu. 105. a. 5. ist eine wichtige Stelle für die Lehre von der sog. praemotio physica. Sie besteht darin, daß Gott der Erstbewegende und Erstanregende in aller metaphysisch guten Betätigung in Natur, Mensch und jeglicher Kreatur ist. Die Lehre, wenn auch nicht Dogma, ist vor allem geeignet, innerlich den Pantheismus zu überwinden, indem sie den von ihm mißdeuteten Gedanken von der Gottesnähe richtig durchführt. Vgl. qu. disput. de potentia qu. 3. a. 7.

[2]) Qu. 105, a. 6—8 enthält die Lehre vom Wunder, das nach Thomas definiert wird als: ein sichtbares außergewöhnliches Faktum in der Natur, das über alle geschöpfliche Kraft hinausgeht; und das eingeteilt wird in miraculum supra, contra und praeter naturam, cf. I. qu. 25. und III. qu. 13. und qu. 43.—46.

Wesen zu ihrem Ziele. Es kommt also hier zur Betrachtung quomodo una creatura moveat aliam, wie die eine Kreatur die andere zum Ziele fördere (vgl. Eltg. zu qu. 106.), und es durchwaltet dabei nach dem heiligen Lehrer diesen ganzen Organismus der Weltregierung Ein großes Prinzip, nämlich: daß das Niedere durch das Höhere regiert und zu seiner Vervollkommnung und seinem Ziele geführt werde: inferiora reguntur per superiora[1]). Dadurch entsteht nun eine gewaltige Ueber- und Unterordnung im Kosmos: absteigend regieren die Engel Menschen und Natur, und der Mensch die ihm unterstellten Wesen; und die einheitliche Durchführung dieses Grundgedankens macht den Traktat zu einem der großartigsten der ganzen Summa.

1. Die Engel als Mittel der Vorsehung, qu. 106.—115.

Zu oberst stehen also die Engel und da bewegen oder leiten denn zunächst die Höhern die Niedern zu ihrem Ziel; dann wirkt dis Engelwelt auf die Natur und endlich besonders auf die Menschen.

a) Die Einwirkung der Engel auf Engel, qu. 106. bis 110. -- Diese ist vorzüglich eine Erleuchtung der Erkenntnis.

σ) Die Erleuchtung der Erkenntnis, qu. 106.—108. — Eine Erleuchtung des einen Engels durch den andern muß angenommen werden, indem der höhere Geist den niedern stärkt und ihm seine universalern Erkenntnisse in beschränkterer Weise mitteilt, a. 1. Durch solche Mitteilungen kann er auch dessen Willen bewegen, aber nur moralisch, durch Vorhalten eines Gutes, aber nicht innerlich ihn anregend wie Gott, a. 2. Dabei kann jedoch in der natürlichen Ordnung immer nur ein höherer Engel einen niedern erleuchten, nicht aber umgekehrt, a. 3, und auch

[1]) Die Lehre, die in der Natur begründet ist, wurde in ihrer wissenschaftlichen Formulierung vorzüglich aus dem neuplatonischen liber de causis, das Thomas kommentierte, geschöpft, cf. dessen neue Ausgabe von Bardenhever.

trotz seiner liebenden Mitteilung nicht über alle Wahrheiten, die er erkennt, da der niedere die Erkenntnisse eines specifisch höhern nur stückweise md unvollkommener erkennt, a. 4. — Diese Erleuchtung muß dann geschehen durch eine Art Sprechen der Engel miteinander, qu. 107. Dieses Sprechen kann aber selbstverständlich nicht eine Lautsprache sein, sondern muß in dem Willen bestehen, daß der andere die betreffende Erkenntnis wisse, a. 1., so kann auch der niedere zum höheren sprechen, aber nach dem Vorhergehenden ihn damit nicht eigentlich erleuchten, a. 2., oder der Engel kann zu Gott sprechen, um von ihm etwas zu erlangen oder ihn zu loben, a. 3. Weil dann dieses Sprechen ein rein geistiges ist, so ist es von der Entfernung des Ortes nicht abhängig, a. 4., wohl aber von dem Willen des Mitteilenden, weswegen auch nur die, denen etwas mitgeteilt werden will, dessen inne werden, a. 5.

β) Die Engelsordnungen, qu. 108.—110. — Weil, wie angedeutet, eine Erleuchtung bei den Engeln nur von höhern auf niedere eintreten kann, so muß notwendig eine Ueber- und Unterordnung in der Engelwelt angenommen werden und zwar nach drei Hierarchien, qu. 108. a. 1., die selbst wieder, damit nicht eine ungeordnete Vielheit da sei, in je drei Ordnungen abgeteilt sind, a. 2, wo auch jeder Engel seine eigene Stellung hat wie jeder Stern im Kosmos, a. 3., und es gründet sich diese Ordnung auf die natürliche und übernatürliche Ausstattung, a. 4. — Bei der Bestimmung des Wesens und der Aufgabe dieser Ordnungen ist zunächst festzuhalten, daß je die eigentümlichen Vollkommenheiten des nächstniedern Chores sich in höherer Weise, per eminentiam wieder im höhern finden, a. 5. Dann aber kann man anlehnend an die Namen der Schrift den einzelnen Hierarchien und Chören verschiedene Aemter zulegen, ähnlich wie in einem geordneten Hofhalt eines Königs. Die nähere Ausführung dessen wurde besonders von Dionysius, de coelesti hier-

archia, und Gregor dem Großen in seiner 34. Homilie, aber in nicht ganz übereinstimmender Weise, versucht, auf die sich hier Thomas, sie ausgleichend, stützt. Danach käme der ersten Hierarchie die consideratio finis, gleichsam die Stellung des Rates zu, mit den drei Chören: Seraphim, Cherubim, Throni; der zweiten die dispositio universalis de agendis, gleichsam die Stellung der Feldherren mit Herrschaften, Kräften und Mächten; der dritten die executio operis, die Ausführung der Pläne, mit Fürsten, Erzengeln und Engeln, a. 6; es hat aber all' das mehr nur Bezug für diese Zeit, wo noch für das Reich Gottes gekämpft werden muß, während allerdings auch nach der Vollendung die Ordnungen bleiben, a. 7. und durch Gnade selbst die Menschen in sie eingegliedert werden können, a. 8.

Hat man so die Ordnungen der guten Engel betrachtet, so kann man anläßlich fragen, ob sich solche auch bei den bösen Engeln finden, qu. 109, und da ist zu antworten, insofern dieselben in ihrer höhern oder tiefern Natur wurzeln, und weil sie ihre Natur durch die Sünde nicht verloren, dauern sie auch bei ihnen fort, a. 1. Darum ist auch bei ihnen noch eine Ueber- und Unterordnung, aber nicht zum Frieden, sondern nur zum größern Elend der höhern, a. 2. Darum erleuchten diese auch nicht die niedern, sondern führen sie nur zum Bösen an, a. 3., aber sie stehen dabei, da alle Macht von Gott stammt, doch unter der Macht der guten Engel, a. 4.

b) Die Einwirkung der Engel auf die Natur, qu. 110. — Ein weiteres Mittel der Vorsehung sind die Engel für die Natur. Es wird nämlich immer eine „beschränktere Macht geleitet und regiert von einer höhern allgemeinern", und so müssen alle Körper, auch die sublunaren, als das beschränktere, von Geistern geleitet sein, a. 1. Dagegen müssen sich diese an die Natur der Dinge anlehnen und können also nicht z. B. unmittelbar gestaltend auf dieselbe einwirken, noch

haben sie sie gänzlich in ihrer Gewalt, a. 2., wohl aber können sie unmittelbar sie bewegen; ja nach einigen Philosophen würden sogar, da die Bewegung dem Körper als solchem nicht zukomme, die Himmelskörper durch Engel bewegt, a. 3. Weil sie aber in all' ihrem Wirken sich an die Natur der Dinge anlehnen müssen, so können sie in eigener Kraft in ihnen wohl verwunderliche Wirkungen, aber doch nicht eigentliche Wunder hervorbringen, a. 4.

c) Die Einwirkung der Engel auf die Menschen, qu. 111.—115. — Endlich üben die Engel eine providentielle Tätigkeit auf die Menschen aus; und dies durch ihren geistigen Rapport, dann in den Angelophanien, und endlich als Schutzgeister.

α) Der geistige Rapport der Engel auf die Menschen, qu. 111. — Weil die Engel über den Menschen stehen, so können sie auch auf sie, ähnlich wie die höhern auf die niedern Ordnungen, erleuchtend einwirken, aber dann nicht rein intelligibel, sondern durch Sinnenbilder, a. 1.; ebenso können sie auf den Willen einwirken, aber nicht unmittelbar ihn bewegend, wie Gott, sondern durch Vorhalten eines Gutes, also moralisch durch Ueberredung resp. Aufregung, a. 2. Nach dieser Voraussetzung vermögen die Engel, sowohl gute als böse, auf die Einbildungskraft, a. 3, sowie auf die Sinne des Menschen einzuwirken, a. 4.

β) Die Engelsendungen, qu. 112. Eine fernere providentielle Tätigkeit üben die Engel auf die Menschen aus durch ihre Sendungen oder Erscheinungen. Da sie nicht allgegenwärtig sind wie Gott, sondern auf einen Ort beschränkt, so kann bei ihnen von einer missio ad extra, von einer Sendung zu einem bestimmten Werk und Ort wirklich die Rede sein, a. 1. Dagegen werden nicht Engel aller Ordnungen gesandt, sondern nach dem Gesetz, daß das Höhere das Niedere regiert, gewöhnlich nur die der niedern, a. 2., die deswegen auch nicht assistentes, am Trone Gottes

stehende, sind, a. 3., sondern gesandt werden solche, aus deren Namen eine operis executio, die Ausführung eines Auftrages, sich ergibt und das sind nur die der fünf niedern Ordnungen, während die höhern sie dazu erleuchten, a. 4.

γ) Die Schutzgeister, qu. 113. — Ganz besonders endlich üben die Engel eine providentielle Tätigkeit auf die Menschen aus als deren Schutzgeister. Solche müssen angenommen werden, „da das Wandelbare durch das Unwandelbare regiert wird", der Mensch aber mannigfacher Veränderung und Zufälligkeit ausgesetzt ist, a. 1.; und zwar hat jeder einzelne Mensch seinen Schutzgeist, da Gottes Providenz für die unsterblichen Wesen eine besondere ist, a. 2. Diese Schutzgeister werden nun aus verschiedenen Ordnungen gesandt: für universalere Anliegen, z. B. für ganze Gemeinden oder Reiche, auch aus höhern Ordnungen; für partikulare Anliegen, also für den einzelnen Menschen, aus dem niedersten Chore, a. 3, und sie begleiten den Menschen durch das ganze Leben, gleichsam als auf dem Weg zum Vaterland, als Schützer, um mit ihm einstens mitzuregieren (während in der Hölle die Dämonen ihn strafen), a. 4. Darum haben auch schon die Kinder ihre Engel, a. 5., und sie bleiben immer beim Menschen, auch wenn er sündigt; das „Verlassen" ist hier nur ein „Zulassen", a. 6., und das Trauern darüber nur ein relatives nicht Wollen, a. 7. Ebenso kann auch nur ein scheinbarer Konflikt (Dan. 10, 13) zwischen ihnen entstehen, a. 8.

Gleichsam eine umgekehrte Providenz zu den Schutzgeistern üben die Dämonen mit ihren Versuchungen; darum hier anläßlich auch noch von diesen, qu. 114. Diese Versuchung geht an und für sich von dem Neid und Stolz der Dämonen aus, ist aber von Gott in seinem Weltplan so eingeordnet, wie überhaupt das Böse, aus dem er Gutes zu ziehen sucht, a. 1. Das Eigentümliche der dämonischen Versuchung ist aber das Schadenwollen, a. 2. Dagegen ist der böse Feind nicht bei jeder Sünde direkt tätig, sondern oft

auch nur indirekt, insofern er in Adam die Menschennatur schädigte, a. 3. Oft greift er bei seinen Versuchungen zu sogen. signa oder Zeichen; es sind dies aber nie eigentliche Wunder, aber auch nicht immer nur bloßes Blendwerk, a. 4; überwunden in seiner Versuchung zieht er sich zurück, kann aber auch wiederkehren, a. 5.

2. Der providentielle Einfluß der Natur, qu. 115—117.

Insofern dann die Körper sich bewegen und so auch auf andere Wesen Bewegungen und Veränderungen ausüben, können auch sie Mittel der Vorsehung werden. Nun vermag sich der Körper nicht zwar als solcher, aber durch seine forma, sein Gestaltungsprinzip, zu bewegen und auch auf anderes, in dieser Richtung Potentielles, einzuwirken, qu. 115., a. 1., und zwar wirkt da die Natur nach göttlichem Plane und insofern providentiell, da gerade diese formae die Abbilder der ewigen Ideen des Logos, oder der sogen. Primordialursachen der Dinge sind, a. 2. So nun wirken nach mittelalterlicher Ansicht, (die übrigens wenigstens für die Sonne auch von den Neuern bestätigt wurde,) besonders die Himmelskörper (wieder als das Wandellose auf das Wandelbare, vgl. oben qu. 113, a. 1.) providentiell auf die irdischen Bewegungen, besonders auf Generation und Korruption, a. 2. Dagegen betonen nun die alten Theologen und so auch Thomas gegen die Astrologie immer, daß die Gestirne keinen direkten und nötigenden Einfluß auf den menschlichen Willen, a. 4, noch viel weniger auf die Dämonen ausüben können, a. 5., und sogar manches in der Körperwelt selbst durch verhindernde Zufälligkeiten ihrem Einfluß entzogen ist, a. 6. — Daraus ergibt sich auch, was vom Fatum zu halten ist, qu. 116. Insofern dasselbe ein solcher nötigender Einfluß der Gestirne auf die menschlichen Schicksale sein soll, gibt es keines, da diese Zufälle sind, die nicht von den Gestirnen abhangen. Dagegen gibt es allerdings einen Zufall nur für

den Menschen, der das Zusammentreffen zweier Tatsachen nicht in jedem Falle als Fügung oder Zulassung Gottes zu fassen vermag; während es für Gott, der alles weiß und ordnet oder zuläßt, keinen Zufall gibt. Insofern aber so alles unter Gottes Providenz geschieht, kann man von einem Fatum sprechen, obwohl der Name nicht passend ist, a. 1. Die Mittel desselben, die dann metonymisch oft Fatum, resp. fatale Dinge oder Umstände genannt werden, wären dann die von der göttlichen Providenz gewählten Mittelursachen, a. 2. Diese aber sind wandelbare, deshalb gibt es auch kein unabänderliches Fatum, sondern nur einen unveränderlichen Plan Gottes, der aber ein hypothetischer, d. i. den freien Willen mitberechnender ist, a. 3.; weil aber Gott unmittelbar etwas wirken kann, ohne jene Mittelursachen, so ist auch diesen, wenn man sie auch fatal nennen wollte, nicht alles unterworfen, a. 4., und so gibt es nur ein Fatum in beschränktem Sinn.

3. Der Mensch als Mittel der Vorsehung, qu. 117.—119.

Endlich wirken auch die Menschen, die das Bindeglied von Geist und Körper sind, als Mittel der Vorsehung aufeinander ein, und zwar geistig und körperlich, geistig besonders durch die Erziehung, körperlich durch die Erhaltung des Menschengeschlechtes.

a) Die geistige Einwirkung, qu. 117. — Sie ist auch eine Art Bewegung zum Ziele und dies wieder zunächst durch eine Erleuchtung, so daß jenes göttliche Licht der Erkenntnis abbildlich durch die verschiedenen Ordnungen der Engel bis hinab zum niedersten Geiste geleitet wird. Diese Erleuchtung des Intellektes geschieht aber bei den Menschen durch das „Lehren", was in einer Aktualisierung der potenziellen Erkenntnis des Schülers durch die aktuelle des Lehrers besteht, a. 1.[1]). So kann auch hier immer nur eine Erleuchtung

[1]) Qu. 117. a. 1. ff. bietet die thomistischen Prinzipien der Pädagogik, cf. qu. disp. de verit. qu, 11.

des Niederern durch das Höhere eintreten; darum kann auch der Mensch nicht etwa die Engel erleuchten, sondern nur durch seinen Willensakt ihnen die Gedanken seines Herzens eröffnen, a. 2. — Durch seinen Geist vermag der Mensch auch bewegend resp. providentiell leitend auf die Natur unter ihm einzuwirken, aber nicht, wenigstens in natürlicher Kraft, dieselbe umgestaltend, sondern immer nur an ihre Gesetze sich anlehnend; und diese Einwirkung geschieht durch das Organ seines Leibes (welche, wie in der Fascination, sogar eine abnormale, krankhafte sein kann), a. 3. Weil aber der Körper der abgeschiedenen Seele fehlt, so kann diese nicht in eigener Kraft, sondern höchstens durch göttliche Disposition auf Körperliches einwirken, a. 4.

b) Die physische Einwirkung, qu. 118.—119. — Sie besteht in der Erhaltung der Gattung. Und hier ist klar, daß die seelische Seite des Menschen nicht von den Eltern fortgepflanzt werden kann, außer vor der eigentlichen Animation durch die vernünftige Seele, eine sensitive Seele zur ersten Belebung, a. 1. Dagegen die vernünftige Seele kann, weil Körperliches niemals Geistiges hervorzubringen vermag, nur von Gott unmittelbar erschaffen sein, a. 2[1]), und zwar bei jeder Generation eine neue und nicht etwa alle Seelen von Anfang an zugleich, a. 3. — Die leibliche Seite des Menschen dagegen wird durch Generation fortgepflanzt, qu. 119., indem die Nahrung wirklich in die menschliche Natur verwandelt wird, a. 1 und von dieser die Ueberfülle der Erhaltung der Gattung dient, a. 2.

So geht eine einheitliche große Ordnung durch die göttliche Weltregierung, unter deren Leitung die Dinge, die in konstitutiver Vollkommenheit, wie betrachtet, aus der Hand Gottes hervorgegangen sind, sich nun zu ihrem Ziele hinbewegen, wovon im Folgenden.

---

[1]) Qu. 118. a. 2 enthält die Begründung des Kreatianismus.

Zweiter Teil.

„Zu Gott."

Im bisherigen wurde betrachtet, wie alle Kreatur, speciell die geistige, von Gott, ihrem Urbild als dessen Abbild durch Schöpfung ausging; nun fragt es sich, wie der Mensch selbst seine Gottebenbildlichkeit durch freie Handlung ausbilden solle, um so wieder zu Gott als seinem Ziele zurückzukehren (Prolog). Die Ausführung dessen bildet die Moralwissenschaft[1]), die so organisch in das ganze System hineingezogen ist.

In diesem Zusammenhang aber ist notwendig, daß zuerst das letzte Ziel des menschlichen Lebens näher bestimmt werde, um dann zu zeigen, wie die Handlungen zu demselben hin- oder davon wegführen. Das letzte Ziel des Menschen aber ist die Erlangung der Glückseligkeit, und so wird der eigentlichen Moral als Einleitung vorangeschickt eine christliche Glückseligkeitslehre oder Eudämonologie.

Einleitung: christliche Glückseligkeitslehre, qu. 1.—6. — Nach Aristoteles wird zunächst ausgeführt, daß das menschliche Handeln auf ein letztes Ziel hingeordnet sein müsse: de ultimo fine, qu. 1. Die specifisch menschlichen

[1]) Es ist das Moralsystem der Summa formell auf der aristotelischen Ethik aufgebaut, inhaltlich dieselbe wesentlich ergänzend resp. korrigierend durch das Christentum; und zeichnet sich durch spekulative Tiefe und wissenschaftliche Begründung aus, indem der speciellen Pflichtenlehre eine psychalogische Analyse der sittlichen Akte und Vorbedingungen vorausgeschickt und dann die sittliche Betätigung in die „vernünftige Regelung" dieser Akte gelegt wird.

Akte sind nämlich diejenigen, die von Vernunft und Freiheit geleitet sind, der freie Wille aber geht auf ein Gut und ein Ziel, a. 1., und zwar ist es ihm eigen, mit Bewußtsein ein Ziel anzustreben, während die vernunftlosen Wesen nur instinktiv zielstrebig handeln, a. 2. Von dem Ziele erhalten sogar geradezu die Akte ihren specifischen Charakter, a. 3. Nun aber stehen die Ziele in einer Ueber- und Unterordnung, das nähere Ziel wird erstrebt wegen dem fernern; unmöglich aber kann die Vernunft in dieser Reihenfolge ins Endlose und Unbestimmte gehen, sondern es muß für sie ein letztes Ziel geben, auf das alles endlich hingeordnet ist, a. 4. Auch kann es nicht mehrere letzte Ziele geben, alles Streben geht eben auf ein Letztes, Vollkommenes, a. 5., und auf dieses Eine Ziel wird alles andere Gewollte irgendwie hinbezogen, a. 6. Dieses letzte Ziel nun, auf das der Mensch all sein Handeln hinordnet, ist die Glückseligkeit oder die Vollkommenheit seines Seins und seiner Verhältnisse, und in dieser Allgemeinheit bestimmt, kommen alle Menschen in ihrem Streben überein. a. 7., ja in gewissem Sinne sogar die andern vernunftlosen Kreaturen, da auch sie, wenn auch unbewußt, eine Aehnlichkeit mit Gott und so ein Gut, eine Vollkommenheit erstreben, a. 8. Allein wenn es sich näher fragt, worin die wahre Glückseligkeit besteht, so gehen darin die Ansichten weit auseinander. Es ist darum genauer zu bestimmen, worin die wahre Glückseligkeit bestehe, resp. welches Objekt sie dem Willen zu vermitteln vermöge. — Das Objekt der Glückseligkeit, qu. 2., erblicken nun einige in den Reichtümern, andere in Ehre und Ruhm, Macht, wieder andere in den körperlichen Gütern, in der Lust, oder auch in geistigen, in Kunst und Wissenschaft. Allein unter Glückseligkeit versteht man das letzte Ziel des Menschen, auf das alle andern Ziele hingeordnet sind und worin allein der Wille vollständig ruht. Das aber bieten die angegebenen Güter nicht, sondern sie sind alle auf etwas weiter Erstrebtes hingeordnet. Sie zer-

fallen in äußere Güter: Reichtümer, a. 1., Ehren, a. 2., Ruhm, a. 3., und Macht, a. 4. Diese aber werden erstrebt zur Erlangung der innern. Letztere dann sind solche des Leibes und der Seele. Die des Leibes aber, Wohlsein, a. 5., und Lust, a. 6.; sind wieder nicht letzter Zweck, sondern der Leib soll dem Geiste, wie die Materie der Form, untergeordnet und dienstbar sein. Aber auch selbst die Seele und die Betätigung ihrer Vermögen machen noch nicht die Glückseligkeit aus, denn der Intellekt geht auf das Gute schlechthin, a. 7., die geschaffenen Güter aber sind nur endliche, die somit den Menschen nie ganz befriedigen. Das Gute schlechthin ist allein Gott und so kann nur in der Erkenntnis und dem Besitze Gottes als des höchsten Gutes die eigentliche und endliche Glückseligkeit des Menschen bestehen, a. 8. — Betrachtet man dieselbe aber subjektiv, d. h. welches Vermögen des Menschen Träger oder Subjekt der Glückseligkeit sei, qu. 3, so ist klar, daß sie jedenfalls ein geschöpflicher Zustand im Menschen ist, a. 1., und zwar eine Betätigung, da sie die höchste Vollkommenheit ist, die Betätigung aber als vollkommener erscheint, als die bloße Anlage, a. 2.; aber nun nicht eine sinnliche Betätigung, da diese niedriger ist als die geistige, a. 3., sondern die des höchsten geistigen Vermögens, das aber ist der Intellekt, nicht der Wille, a. 4., und wiederum im Intellekt die spekulative Tätigkeit und nicht die praktische, da diese immer auf ein noch weiteres Ziel hingeordnet ist, a. 5., und auch in der spekulativen Tätigkeit selbst noch nicht die spekulative Wissenschaft der natürlichen Dinge, obwohl diese eine hohe unvollkommene Glückseligkeit, einen Widerschein der vollkommenen vermittelt, a. 7., ja nicht einmal die Betrachtung der englischen Geister, a. 8., sondern die vollkommene Glückseligkeit besteht einzig und allein in der höchsten intellektiven Tätigkeit rücksichtlich des höchsten Objektes, diese aber besteht (nach Gottes freier Gnadenordnung) in der unmittelbaren äqualen, nicht nur analogen Erkenntnis

Gottes, d. i. in der visio beata, in der beseligenden Anschauung des Wesens Gottes, a. 8. -- Mit dem Bisherigen ist das Wesen der Glückseligkeit bestimmt, sie besteht hinieden schon in der Erkenntnis und Liebe des höchsten Gutes Gott, im Jenseits in der Anschauung Gottes, als der höchsten spekulativen Tätigkeit. -- Nun aber gibt es noch gewisse Akzidenzien der Glückseligkeit, die nicht notwendig zu ihrem Wesen, wohl aber zu ihrer Vollkommenheit, ad bene esse beatum, gehören. Und es fragt sich, worin diese bestehen, qu. 4.[1]). Sie können sich zum Wesen der Glückseligkeit verhalten wie ihre Vorbereitung, ihre Vollendung, Behilflichkeit und Begleitung; ihre Begleitung oder Folge, aber nicht das Wesen, ist der Genuß, die Freude, a. 1., ihr muß die visio, die Erkenntnis, endgültig die Anschauung des höchsten Gutes vorangehen, a. 2., aber erst der Besitz oder die Liebe desselben im Willen vermittelt die Glückseligkeit, a. 3. Die Tugendhaftigkeit ist die Behilflichkeit oder das notwendige Mittel dazu, aber sie für sich ohne Gott macht den Menschen noch nicht glückselig, a. 4., ebenso sind die körperlichen Sinne zur irdischen spekulativen Tätigkeit nötig, nicht aber zum jenseitigen Schauen, a. 5., und ähnlich verhält es sich mit der Gesundheit, a. 6.; irdische Güter endlich, a. 7., und Gesellschaft der Freunde, a. 8., ist eine integrale, nicht aber wesentliche Vollendung der Glückseligkeit. So ist also das Wesen der irdischen und jenseitigen Glückseligkeit die Erkenntnis und Liebe Gottes, der Besitz aller kreatürlichen Güter aber verhält sich dazu entweder nur nebensächlich oder integral. — Fragt man aber, ob diese Glückseligkeit erlangt werden könne: de adeptione beatitudidinis,

---

[1]) In dieser und der folgenden qu. 4. und 5. wird immer die Unterscheidung von einer irdischen, teilweise erreichbaren und der jenseitigen vollkommenen Glückseligkeit durchgeführt und für die erstere diese Akzidenzien als integrale, nicht aber als wesentliche gefordert. — Mit der christlichen Lehre, daß schon hinieden eine, wenn auch unvollkommene Glückseligkeit erreichbar sei, ist der Pessimismus überwunden.

qu. 5., so ist klar, weil die Abstraktion des Geistes auf das Gut schlechthin geht, nicht nur auf ein konkretes irdisches Gut, so muß ihm die Erlangung der Glückseligkeit im schlechthinigen oder höchsten Gut wesenhaft möglich sein, a. 1., wobei verschiedene Grade der Seligkeit denkbar sind, a. 2., hinieden dagegen ist nur eine unvollkommene Teilnahme an der ewigen Glückseligkeit möglich, a. 3., die als solche auch verlierbar ist, während die jenseitige nicht, a. 4. Letztere aber ist nur durch die Gnade, nicht in Kraft der bloßen Natur erreichbar, weil nur die Verklärung zur Anschauung Gottes führt, diese aber die Vollendung des Gnadenlebens ist, a. 5., welches allein von Gott, dagegen von keiner bloßen Kreatur bewirkt werden kann, a. 6.

Zur Erlangung dieses Zieles nun aber ist die Ausübung guter Werke notwendig, a. 7., und obwohl im allgemeinen alle Menschen nach der Glückseligkeit streben, so erlangen sie doch nur diejenigen, die diese richtige Betätigung ausüben, a. 8. Und das führt nun zur Behandlung der Moral, welche diese richtige moralische Betätigung, die zum letzten Ziele führen soll, darzulegen hat. Dieselbe aber zerfällt, da einerseits deren Prinzipien festzustellen, andererseits die moralischen Akte als etwas Einzelnes im Einzelnen zu bestimmen sind, in einen allgemeinen und besondern Teil (vgl. Einltg. zu qu. 6.).

Erste Abteilung

(prima secundae).

Allgemeine Moral.

In der allgemeinen Moral ist zunächst der moralische oder sittliche Charakter der menschlichen Handlungen, wodurch sie sich von denen der bloßen Naturwesen specifisch unterscheiden, zu bestimmen, und dann festzustellen, welches die Vorbedingungen dieser Moralität sind (ibid. Einltg.).

I. Die sittlichen Akte, de actibus humanis, qu. 6.—49.

Unter den Akten des Menschen nun sind solche, die als solche specifisch sittliche oder menschliche sind, und andere, die er in gewissem Sinne mit dem Tiere gemein hat, die Leidenschaften, und die erst zu menschlichen sittlichen erhoben werden müssen.

A. Die specifisch menschlichen Akte, actus humani. qu. 6.—22.

Zur Sittlichkeit der Akte gehört wesentlich, daß sie vom freien Willen ausgehen. Specifisch menschliche Akte sind daher nur die des freien Willens. Es ist darum zuerst das Wesen der freien Willensakte, dann der Unterschied des moralischen Charakters derselben zu bestimmen.

1. Wesen der freien Willensakte, de conditione humanor. act. qu. 6.—18. — Hier fragt es sich zunächst was gehört zur Freiheit eines Aktes, und dann, was für verschiedene Arten von Akten des freien Willens gibt es (vgl. Einltg. zu qu. 6.).

a) Begriff von Frei und Unfrei, qu. 6.—8. — Zum Begriffe „freiwillig" nun gehört, daß eine Tätigkeit von innen heraus und nicht nur äußerlich angestoßen und daß sie mit Erkenntnis des Zieles vollzogen werde, qu. 6. a. 1. Damit sie aber „frei" gewollt sei und sich von der bloß spontanen Tätigkeit des Tieres unterscheidet, bei der sich auch etwelche Erkenntnis und ein Wollen durch sensus und aestimatio naturalis, sinnliche Wahrnehmung und instinktive Abschätzungskraft, zeigt, gehört ferner dazu: die vernünftige Deliberation über das Ziel und die Mittel dazu; dadurch erst wird ein Akt zu einem specifisch menschlichen und moralischen, a. 2., und diese Tätigkeit liegt innerlich im Willen, ob sie nun zu einem wirklichen Handeln führe oder nicht, a. 3. In etwas aber scheinen diese Freiheit zu beeinträchtigen: Gewalt, Furcht, Leidenschaft und Unwissenheit; allein die Gewalt kann nur die Freiheit des äußern Aktes, a. 4., nicht aber des innern Willensentschlusses auf-

heben, a. 5. Die Furcht macht nur, daß man etwas direkt nicht Gewolltes indirekt doch frei will, wie z. B. das Wegwerfen der Ware, um sich vor dem Schiffbruch zu retten, a. 6. Die Leidenschaft vermehrt in gewissem Sinne sogar die Freiwilligkeit, insofern etwas intensiver, „leidenschaftlicher" gewollt wird, a. 7. Die Unwissenheit aber kann eine sträflich freiwillige oder nicht eine solche sein und danach richtet sich auch die Freiheit des Aktes, a. 8. — Von Einfluß auf die Freiheit und den moralischen Charakter einer Handlung sind dann auch gewisse Umstände derselben, qu. 7. Sie sind gleichsam deren Accidenzien, a. 1., und daher von der Moral mit in Betracht zu ziehen, a. 2.; sie lassen sich zurückführen auf den Vers: quis, quid, ubi etc., d. i. auf die Umstände der Person und ihres Werkes, der Absicht, die sie damit hat, der Zeit, des Ortes und der Wirkung derselben, a. 3. Der wichtigste Umstand aber ist derjenige der Absicht, des Zieles, das cur, das derselben Handlung einen wesentlich andern moralischen Charakter geben kann, a. 4. — Nach dieser allgemeinen Bestimmung der Freiheit der Akte kann man nun im einzelnen die verschiedenen Arten derselben betrachten. Es gibt aber besonders zwei Arten: die sogen. actus eliciti, d. i. die unmittelbar vom Willen selbst erweckten, und die actus imperati, d. i. die Akte anderer Seelenvermögen, die aber vom Willen regiert sind.

b) Die Willensakte als solche, actus eliciti, qu. 8.—17. — Das Wesen des Willens ist, daß er immer auf ein Gut geht, Alles anstrebt sub ratione boni, unter der Rücksicht, daß es ein Gut sei, qu. 8, a. 1. Dieses ist sein Ziel und alles andere, was er anstrebt, verlangt er nur indirekt, mit Rücksicht auf dieses Ziel. So hat der Wille eine doppelte Tätigkeit, ein Wollen des Zieles selbst, velle in finem, und ein Wollen der Mittel zum Ziele, velle ad finem, a. 2., aber es ist moralisch Eine Willensbewegung, die auf beides geht, a. 3.

Beim ersteren nun, beim velle in finem oder dem Wollen des Zieles, ist wieder ein Dreifaches zu unterscheiden; das velle, frui und intendere, das Motiv, der Genuß und die Absicht. *α*) Bei dem velle, der Willensbewegung, kann man näher fragen nach dem Motiv oder Bewegenden und nach der Art und Weise dieser Bewegung. Das den Willen Bewegende oder das Motiv, qu. 9., ist zunächst der Intellekt, da das Objekt des Willens, das Gut, zuerst erkannt sein muß, bevor es gewollt werden kann, a. 1.; antreibend auf den Willen wirkt dann ferner das sinnliche Begehrungsvermögen, indem es ihm das Objekt als gut oder begehrenswert hinstellt, a. 2.; es bewegt sich auch der Wille selbst, insofern er einfach ein Ziel und damit das zum Ziele verhilfliche will, a. 3. Damit sich aber so der Wille aktualisiere, muß er selbst wieder von etwas bewegt werden, was außer ihm und schon aktuell ist, a. 4. Das können aber nicht die Himmelskörper sein, diese können nur auf das leibliche Befinden und so indirekt auf den Willen einwirken, a. 5., somit ist es endgültig allein Gott, der als das Gut schlechthin, auf das der vernünftige Wille in abstracto geht, denselben primär bewegt, a. 6[1]). Was dann die Art und Weise der Bewegung des Willens betrifft, qu. 10., so wird er mit Naturnotwendigkeit nur zum Gut im allgemeinen hingetrieben, d. i. er muß alles irgendwie sub ratione boni wollen, a. 1., nur aber, wenn er das Gut schlechthin d. i. Gott schaute, könnte er dasselbe nicht auch nicht wollen; die bloß teilweisen Güter des Kreatürlichen aber muß er nicht notwendig wollen, weil sie nicht das Gut schlechthin sind, a. 2. Ebenso wird der Wille nicht mit Notwendigkeit von dem niedern Begehrungsvermögen bewegt, a. 3., und auch nicht einmal von Gott, dem ersten Beweger, denn dieser ist zwar die erste Ursache der Bewegung,

---

[1]) Es ist dieser Art. 6 von Wichtigkeit für die Lehre von der praemotio physica, cf. qu. 10. a. 4. und I, qu. 105., a. 5.

aber er zwingt den Willen nicht zu Einem, sondern bewegt die Wesen ihrer Natur entsprechend, also die freien ihre Freiheit nicht aufhebend, a. 4. — β) Das frui oder der Genuß, qu. 11., ist dann die Folge der Erlangung des Gutes; er ist ein Akt des Begehrungsvermögens, nämlich die Ruhe in dem erstrebten Gute, a. 1 [1]), er findet sich irgendwie in jedem das erlangte Ziel erkennenden Wesen, im eigentlichen Sinn aber nur in dem mit Vernunft begabten, a. 2., und in diesem unvollkommenen, in jedem beruhigenden Genusse, a. 3.; vollkommen aber nur im geistigen, endgültig im realen Besitz des letzten und höchsten Gutes, denn dieses ist das Ende und so die Frucht (frui, fructus) des ganzen Strebens und enthält die Süßigkeit derselben, a. 4. — Die dritte Tätigkeit beim velle in finem ist: γ) Die intentio, die Absicht, qu. 12: sie ist als ein Streben und Hinordnen mehr ein Akt des Willens als des Intellektes, a. 1., geht schlechthin immer auf ein Ziel, aber nicht notwendig immer auf das letzte, a. 2., darum, weil es eine Reihe von Zielen gibt, geht auch die Absicht auf vieles, nicht nur auf Eines, a. 3., aber die vielen Ziele werden in Einem Akt irgendwie auf das letzte bezogen, a. 4., was mit Wahl und Bewußtsein wieder nur einem vernünftigen Wesen zukommen kann, a. 5.

Bei der andern Betätigung des Willens, dem velle ad finem, d. i. der Hinordnung der Mittel zum Ziele, was mit der intentio sich berührt, ist ebenfalls dreierlei zu unterscheiden: das eligere, consentire und uti; Auswahl, Entschluß und Anwendung. α) die electio, oder Auswahl, qu. 13., ist zwar ein Vergleichen der Vernunft, aber dann doch wesentlich ein Akt des Willens, a. 1., als Vergleichung kann sie darum wieder vernunftlosen Wesen nicht zukommen,

[1]) Der Art. 1 ist von Bedeutung für die Lehre vom Gemüt: es ist dasselbe die delectatio resp. das Gegenteil davon beim Besitz oder Nichtbesitz eines angestrebten Gutes und insofern eine Tätigkeit des Willens oder der Liebe. Cf. I, II, qu. 3., a. 4.

a. 2., und als Auswahl zu etwas kann sie immer nur in der Wahl von Mitteln zu einem Ziele bestehen, a. 3., die dann selbstverständlich auf eine Tätigkeit oder einen Gebrauch der Mittel gerichtet ist, a. 4. Darum kann die Wahl auch immer nur auf etwas Mögliches oder Ausführbares gehen, da die Tätigkeit sich nur auf solches richtet, a. 5., und weil die Mittel nicht das Ziel als solches sind, am wenigsten das letzte, so ist auch der Wille in der Wahl derselben immer frei, a. 6. — Dieser Wahl geht voraus das consilium, die Beratung, qu. 14.: weil nämlich die Wahl auf etwas Auszuführendes geht, darin sich aber manches Zufälliges finden kann, muß diesem Zweifelhaften notwendig eine Beratung und Erwägung vorgehen, a. 1., und zwar bezieht sich die Beratung auf die Wahl der Mittel, a. 2., inwiefern sie ausführbar und zum Ziele führend sind, a. 3., und sich über deren Zweckmäßigkeit Zweifel erheben könnten, da man über etwas durchaus Gewisses nicht zu Rate geht, a. 4.; weil so die Beratung auf ein Ziel geht, das der Erkenntnis nach das erste, der Erreichung nach das letzte ist, so hat sie etwas mit dem analytischen Beweise (ordo resolutorius) ähnliches, a. 5., und kann auch wie dieser nicht in infinitum, ins Unbegrenzte gehen, a. 6[1]). — Auf die Wahl folgt β) der Entschluß oder die Zustimmung, consensus, qu. 15.; nachdem nämlich die Beratung der Mittel abgeschlossen, muß der Wille sich für eines entschließen, und es ist auch dies mehr ein Akt des Willens als des Intellektes, a. 1., kann wiederum auch nur einem vernünftigen Wesen zukommen, a. 2., bezieht sich auf die Mittel, nicht auf das Ziel, a. 3., und ist eine Tätigkeit des höhern, vernünftigen, freien Teiles der Seele, a. 4. — γ) Endlich muß das gewählte Mittel auch wirklich praktisch angewendet werden und so ist die letzte Tätigkeit bei dem velle ad finem die An=

[1]) Cf. zu qu. 13. u. 14. Aristot. Ethic. Nicom. lib. III. Comment. S. Thom. lect. V.—IX.

wendung, der Gebrauch oder usus, qu. 16. Auch das ist wesentlich eine Tätigkeit des Willens, a. 1., kommt im eigentlichen Sinne nur einem vernünftigen Wesen zu, a. 2., geht auf das Mittel als solches, da das Gebrauchen die Verwendung von etwas zu einem Zwecke bedeutet, a. 3., und ist der Abschluß der sogen. actus eliciti, a. 4.

c) Die vom Willen regierten Akte, actus imperati, qu. 17. — Sind die bisher betrachteten Akte unmittelbare Tätigkeiten des Willens selbst, so gibt es auch noch Betätigungen anderer Seelenvermögen, die aber vom Willen bestimmt oder regiert werden und die darum unter dieser Rücksicht hier in Betracht kommen müssen. Dieses Befehlen oder Regieren nun ist zwar der Anordnung nach eine Tätigkeit des Verstandes, der Ausführung nach aber eine des Willens, a. 1., auch sie kann wieder nur einem vernünftigen Wesen zukommen, a. 2., sie geht dem usus oder der Anwendung voraus, a. 3., aber es bilden Befehl und Ausführung Einen moralischen Akt, wenn auch verschiedene Teile desselben, a. 4. — Fragt man nach dem Objekt des Befehles, so kann offenbar zunächst der Wille sich selbst befehlen, d. i. sich zu etwas anregen, a. 5., dann kann er bestimmend auf die Vernunft einwirken, a. 6., ferner untersteht ihrem Befehl das niedere Begehrungsvermögen, soweit es zum Bewußtsein kommt, a. 7., nicht dagegen die rein vegetativen Funktionen, a. 8., wohl aber die Betätigungen der Glieder, soweit sie nicht bloß natürliche vegetative sind und insofern sie zur Kenntnis der Vernunft kommen, a. 9.

2. Der moralische Unterschied der menschlichen Akte, qu. 18.—22. Die so gewirkten freien Akte werden nun moralisch unterschieden in gute und böse, woran sich dann Verdienst oder Mißverdienst resp. Strafe knüpfen; es ist darum hierüber näher abzuhandeln.

a) Güte und Schlechtigkeit der moralischen Handlungen, qu. 18.—21. — Es kann dieselbe zuerst

im allgemeinen bestimmt werden, qu. 18, dann im besondern die der innern Akte, qu. 19., und die der äußern Handlungen, qu. 20.

Die Güte und Schlechtigkeit der Akte im allgemeinen, qu. 18. — Da die Güte in der Vollkommenheit des Seins besteht, so besteht auch die Güte einer Handlung darin, daß ihr alles zukommt, was zu ihr gehört, a. 1[1]). Zu der Vollkommenheit eines Dinges aber gehört zunächst, daß es das Wesentliche, die species, besitzt; ihren specifischen Charakter aber bekommt die Handlung vom Objekt, ob es ein zulässiges, gutes oder schlechtes sei, a. 2. Dann sind dazu auch noch gewisse Accidenzien notwendig: die Accidenzien der Handlungen sind die Umstände und so werden sie böse, wenn sie nicht unter den nötigen Umständen verrichtet werden, a. 3. Endlich, wie die Dinge ihre vollständige Güte erhalten, indem sie auf ihr Ziel richtig hingeordnet sind und dasselbe erreichen, so hängt die Güte der Handlung vor allem von dem Ziel ab, das sie zu erreichen sucht, a. 4. — So besteht ein konträrer Gegensatz zwischen Gut und Bös in der menschlichen Tätigkeit, je nachdem dieselbe nach den angegebenen drei Gesichtspunkten der richtigen Vernunftordnung entspricht oder nicht, a. 5[2]) und innerlich oder subjektiv ist dabei besonders der Zweck, den man mit einer Handlung hat, entscheidend, a. 6., so daß also Objekt und Zweck bei der Bestimmung der Moralität derselben nebeneinander in Betracht kommen, a. 7. — Dagegen gibt es auch moralisch indifferente Handlungen, wenn sie in keiner Beziehung zur Ordnung der Ver-

[1]) Dies der spekulative Grundgedanke in der Bestimmung des moralisch Guten: wie das Gute überhaupt identisch mit perfectio, mit Vollkommenheit ist (cf. I, qu. 4. u. 5), so besteht auch das moralisch Gute in der Vollkommenheit des Aktes nach den verschiedenen Rücksichten.

[2]) Danach sind auch Gut und Bös, so wenig als Wahr und Falsch, nur Uebergänge und Nuancen, wie der Materialismus und Pantheismus will, sondern Gegensätze und nicht veränderliche und umwertbare Begriffe.

nunft stehen, a. 8., sobald aber der Akt in das Bewußtsein und unter die Regelung der Vernunft tritt, hört er auf, indifferent zu sein, a. 9., wie denn auch ein Umstand durch den bewußten Gebrauch der Vernunft den moralischen Charakter einer Handlung ändern kann, a. 10., wobei aber nicht jeder die moralische species ändert, a. 11[1]).

Im Einzelnen die Sache betrachtet, hängt deshalb die Güte oder Schlechtigkeit der innern Akte des Willens, qu. 19., zunächst ab von dem Objekt, auf das er gerichtet ist, ob es ein gutes oder böses sei, a. 1., und zwar hier zunächst allein von dem Objekt, da hier Ziel und Objekt in gewissem Sinn zusammenfallen, a. 2.; über die Güte oder Zulässigkeit des Objektes aber muß die Vernunft entscheiden, a. 3., aber in Unterordnung unter das ewige Gesetz, denn die Vernunft ist ein von diesem gemessener Maßstab des Willens, eine mensura mensurata, a. 4. Weil nun so die Vernunft das Maß des Willens bildet, so wird der Wille sogar bös, wenn er mit einer irrenden Vernunft in Widerspruch tritt, a. 5., und gut, wenn er mit ihr übereinstimmt, vorausgesetzt, daß der Irrtum nicht selbst ein sündhafter ist, a. 6. Weil dann das eigentliche und letzte Objekt des Willens das Ziel ist, auf das nähere Objekte hingeordnet werden, so hängt dessen Güte besonders auch von der Intention ab, a. 7., und es vermehrt oder vermindert die mehr oder minder gute und intensive Intention die Güte des Willens bezüglich der mittelbaren Objekte, a. 8. Das letzte Ziel aber, auf das alles hingeordnet sein muß, ist das höchste Gut, deshalb hängt die Güte des Willens besonders ab von der Uebereinstimung mit dem höchsten Gut, oder mit dem göttlichen Willen, a. 9., und deshalb muß auch jedes kreatürliche Gut in Unterordnung unter den göttlichen Willen oder in Hinordnung auf

[1]) In a. 8.—10. kommt die Streitfrage zur Untersuchung, ob es auch indifferente Handlungen gibt; a. 11. wird die wichtige Lehre begründet, daß nicht alle Umstände speciem mutantes sind.

das höchste Gut angestrebt werden, soll der Willensakt ein guter sein, a. 10.

Was dann die Güte oder Schlechtigkeit der äußern Akte, qu. 20., anbetrifft, so hängt deren objektive Güte von der Vernunftgemäßheit, die subjektive aber von dem Ziel, das der Wille innerlich damit vorhat, ab. a. 1. Dagegen macht eine gute Absicht allein einen äußern Akt noch nicht gut, sondern es gehört dazu auch die äußere Güte und Vernunftgemäßheit oder Vollkommenheit desselben nach Inhalt und Umständen, umgekehrt macht die innere böse Absicht den ganzen Akt böse, a. 2. Darum decken sich die Güte des innern und äußern Aktes nicht vollständig, a. 3., es fügt auch die materielle Güte des äußern Aktes noch etwas zu der innern des Willens oder der Absicht hinzu, a. 4.; ähnlich der Erfolg, wenn er ein vorausgesehener ist, vermehrt die Güte oder Schlechtigkeit, nicht aber, wenn er ein zufälliger ist, a. 5., endlich, je nach der Aenderung des Willens bei derselben Handlung, kann auch der eine fortgesetzte äußere Akt aus einem guten zu einem schlechten werden und umgekehrt, a. 6.

b) Verdienst und Schuld, qu. 21. — An die Güte oder Schlechtigkeit eines Aktes knüpft sich Gerechtigkeit oder Sünde, Verdienst oder Schuld; denn die rectitudo, die Richtigkeit oder Gerechtigkeit besteht in der rechten Ordnung zum Ziele, die Sünde in der unrechten; der gute Akt aber ist geordnet nach der Vernunft und dem ewigen Gesetz, der böse dagegen nicht, und so hat jener den Charakter der rectitudo oder Richtigkeit, dieser des Fehlers, des Abirrens oder der Sünde, a. 1. Daran knüpft sich ferner, wenn der Akt mit Freiheit getan oder zurechnungsfähig ist, Lob oder Tadel, resp. Beschuldigung, Schuld, laus oder culpa, die eigentlich nichts anderes als die Zurechnung einer Handlung sind, a. 2. Insofern dann ein Akt zum Wohl oder Uebel eines Andern oder einer Gesamtheit, einer Gemeine, gereicht,

fällt er auch in die Ordnung der Gerechtigkeit oder des gegenseitigen Rechtsverhältnisses und hat so das Anrecht auf Vergeltung, auf Lohn oder Strafe, a. 3. Da nun Gott das Ziel und der Lenker der ganzen Gesamtheit des Universums ist, so hat jeder gute oder böse Akt, der in diesem getan wird, vor ihm den Charakter der Verdienstlichkeit oder des Mißverdienstes, je nachdem er auf Gott richtig bezogen ist oder nicht und je nachdem er seine Ehre im Ganzen darstellt oder nicht, a. 4. So beruht die Sünde in dem Zielwidrigen, dem „Fehler"; Anerkennung oder Schuld auf der Freiheit resp. Zurechnungsfähigkeit des Aktes; Verdienst oder Mißverdienst auf seiner rechtlichen Beziehung zu andern[1]).

B. Die Leidenschaften oder das menschliche Triebleben,

actus hominis, sive passiones, qu. 22.—49.

Die Akte, welche der Mensch in gewissem Sinne mit dem Tiere gemein hat, sind die Leidenschaften oder das Triebleben. Es kann dasselbe zuerst einleitend im allgemeinen betrachtet werden, worauf die Leidenschaften im einzelnen zu untersuchen sind[2]).

Im allgemeinen, qu. 22—26., ist die Definition der Leidenschaften, ihre Einteilung, gegenseitige Beziehung und deren moralischer Charakter zu bestimmen.

Unter Leidenschaft oder Trieb (nicht im unmoralischen Sinne) versteht man: das Erleiden, pati, eines Einflusses oder ein Gezogenwerden zu dem Beeinflussenden, trahi ad agentem, qu. 22. a. 1., auch quidam motus, d. i. ein Trieb zu etwas (cf. qu. 23., a. 2.), und es wurzelt derselbe vorzüglich im sinnlichen Begehrungsvermögen, nicht so fast

[1]) In qu. 21. findet sich die klare und spekulative Begriffsbestimmung von: Gerechtigkeit und Sünde, Verdienst, Schuld und Strafe.

[2]) Die Abhandlung über die Leidenschaften beruht besonders auf Aristoteles Eth. Nic. lib. VII. u. III. Joh. Damasc. Orthod. fid. lib. II. Augustin. de civ. Dei und Dionys. de div. nom.

im Wahrnehmungsvermögen des Menschen, a. 2., auch nicht zunächst im reingeistigen Willen, da mit der Leidenschaft immer irgendwie ein körperlicher Einfluß, eine Veränderung oder transmutatio corporalis, ein „psychophysischer Vorgang“ verbunden ist, a. 3.

Die Einteilung, qu. 23., der Leidenschaften ist die in Koncupiscibilität und Irascibilität, Begehrungsvermögen und Widerstandskraft, indem die formale Verschiedenheit der Objekte eine Verschiedenheit des Vermögens voraussetzt; nun ist das Formalobjekt des Begehrens das Gut, negativ das Uebel; dasjenige der Irascibilität aber eine Schwierigkeit, arduum, resp. die Anstrengung zur Ueberwindung derselben oder negativ die Furcht davor, a. 1. Danach haben beide Leidenschaften ihre doppelte Seite; die Koncupiscibilität: Begehren nach einem Gut in Liebe oder Verabscheuen oder Trauer ob einem Uebel; die Irascibilität: Anstrengung gegen eine Schwierigkeit oder Verzagen davor, a. 2. Nur der Zorn ist schlechterdings nur Erregung gegen ein Uebel und hat als solcher keinen Gegensatz, a. 3. Daraus aber ergeben sich drei Doppelreihen der Betätigung der Koncupiscibilität: Liebe und Haß, Begierde und Flucht, Freude und Trauer; und drei für die Irascibilität; Hoffnung, die Schwierigkeit zu überwinden, und Verzagen, Furcht und Kühnheit und der Zorn, a. 4. — Dieses Triebleben nun ist an und für sich noch nichts Moralisches oder Unmoralisches, qu. 24., sondern erst insofern es von der Vernunft geregelt wird oder nicht, a. 1., und wird die Leidenschaft recht geregelt und auf das Gute gerichtet, so ist sie sogar etwas Gutes, was gegen die Stoiker festzuhalten ist, a. 2., und weil damit ein intensiverer Zug zum Guten oder Bösen hin entsteht, so vermehrt sie auch die moralische Güte oder Schlechtigkeit eines Aktes, a. 3. So sind also die Leidenschaften an und für sich weder moralisch gut noch bös, sondern werden dieses erst, wenn sie von der Vernunft recht oder nicht recht geleitet werden, a. 4. — In

ihrem gegenseitigen Verhältnis, qu. 25., stehen die verschiedenen Leidenschaften so zu einander, daß logisch die frühere die Koncupiscibilität ist, a. 1., und in ihr selbst wiederum die Liebe, als Wohlgefallen an einem Gute vorangeht, dem dann die Sehnsucht darnach, die Ruhe und Freude darin folgt, a. 2.; ebenso ist bei der Irascibilität das erste die Hoffnung, die Schwierigkeit überwinden zu können, a. 3.; und so sind, ihr Gegenteil mit in Betracht gezogen, die Grundakte der Leidenschaften: Freude und Trauer, Hoffnung und Furcht, a. 4. Nach diesen allgemeinen Vorerörterungen können nun die Triebe im besondern betrachtet werden, qu. 26.—49.

1. Die Triebe der Koncupiscibilität (Begehrungsvermögen), qu. 26.—40., sind: Liebe und Haß, Begehren und Flucht, Freude und Trauer, und es werden dieselben passend nach Wesen, Ursache, Wirkung, eventuell Heilmittel, untersucht.

a) Liebe und Haß, qu. 26.—30. — Die Wurzel der koncupisciblen Triebe ist die Liebe. Ihr Wesen, qu. 26., ist das Streben nach einem Gute, sei es ein natürlich unbewußtes oder sinnlich erkanntes oder vernünftig gewußtes, a. 1., sie ist eine Leidenschaft, weil das Strebevermögen einen Einfluß von dem bekannten Gut erleidet, Wohlgefallen, Freude oder Sehnsucht, a. 2., dafür ist Liebe die allgemeinste Bezeichnung, Freundschaft bedeutet mehr die Zuständlichkeit, den habitus der Zuneigung, dilectio die Auserwählung oder Vorliebe (eligere), charitas die Hochschätzung (charum), a. 3.; wesentlich wird dann die Liebe unterschieden in eine amor benevolentiae, Liebe des Wohlwollens, die aus eigener Ueberfülle dem andern ein Gut will, und amor concupiscentiae, begehrliche Liebe, die für sich ein Gut will, wovon offenbar die erstere die edlere ist, a. 4. — Danach ist die Ursache der Liebe, qu. 27., immer ein Gut, resp. etwas dem Strebevermögen Entsprechendes, Proportionales, Gefallendes, Schönes, denn das Schöne ist das Gute, insofern es gefällt (nach andern Stellen: das Vollkommene, cf. I.

qu. 4. u. 5[1]), a. 1. Darum aber muß notwendig der Liebe die Erkenntnis vorausgehen; der sinnlichen die sinnliche, der geistigen die Erkenntnis der geistigen Schönheit und Güte, a. 2., ebenso muß zwischen liebendem und geliebtem Gut eine gewisse Aehnlichkeit bestehen, z. B. in der Freundschaft, oder eine connaturale Ergänzung und Vollendung, a. 3. Dies also ist die Ursache der Liebe, und nicht irgend eine andere Leidenschaft, vielmehr wurzeln alle andern irgendwie in ihr, a. 4. — Die Wirkung derselben, qu. 28., ist vorab die Vereinigung des geliebten Gegenstandes mit dem Liebenden, a. 1., damit die gegenseitige Anhänglichkeit, a. 2., bei hohem Grade die Ekstase, das Entrücktwerden oder Sichvergessen und nur an das Geliebte denken, a. 3. Damit verbindet sich dann der Eifer dafür, resp. die Eifersucht, a. 4., und es hat eine so starke Liebestätigkeit auch eine Wirkung auf den Körper, während die Seele durch die Liebe des Guten veredelt, durch die des Bösen verschlechtert wird, a. 5; endlich ist die Liebe die Triebfeder für alles Handeln rücksichtlich des geliebten Gegenstandes, a. 6.

Der Gegensatz der Liebe ist der Haß, odium, qu. 29. Wie das Objekt der Liebe ein Gut, so ist sein Objekt ein malum, etwas Böses, ein Uebel, a. 1.; er ist eigentlich nur die Kehrseite der Liebe, wurzelt darum in ihr, a. 2., und zeigt sich oft sogar fühlbarer als sie, a. 3. Da sein Objekt das Uebel ist, so kann an und für sich niemand etwas hassen, was dem Menschen als ein Gut erscheint, sondern nur indirekt, insofern es einem angestrebten Gute hinderlich ist oder ein Uebel involviert, so unter Umständen sich selbst oder sein Leben, a. 4., oder die Wahrheit, a. 5., und es kann der Haß ganz allgemein auf eine ganze Gattung von Objekten gehen, insofern sie als schädlich erscheinen, was z. B. beim

[1]) Art. 1., spec. ad 3. ist wichtig zur Begriffsbestimmung des Schönen.

Zorn nicht der Fall ist, da dieser sich immer gegen ein einzelnes Entgegenstehendes entwickelt, a. 6.

b) Begierde, qu. 30. — Die concupiscentia besteht in dem Behren nach dem Angenehmen und zwar nach einem sinnlich-geistig Angenehmen, a. 1.; sie ist als eine eigene passio von der Liebe zu unterscheiden, indem sie als Folge derselben, nämlich, als Begehren nach einem Gut, insofern es noch abwesend ist, entsteht, a. 2.; man unterscheidet eine natürliche und geistige Koncupiscenz, erstere geht instinktiv auf das der Natur Notwendige, z. B. Speise, letztere auf ein von der Vernunft erkanntes, frei zu erstrebendes Angenehmes, und wird richtiger cupiditas, Begehren statt Begierde, genannt, a. 3.; erstere geht endlich und beschränkt nur auf die Befriedigung der notwendigen Naturbedürfnisse, letztere hat etwas Unbeschränktes, z. B. die Geldgier, weil der Vernunft ein progressus in infinitum, ein Fortschreiten ins Unbegrenzte, eigen ist, a. 4.

c) Freude und Trauer, qu. 31.—40. — Wird das von der Liebe begehrte Gut erreicht, so tritt die Freude ein. Es ist dieselbe ebenfalls, weil sie die sinnliche Empfindung ergreift, eine passio, a. 1; sie ist der Abschluß der Bewegung zu dem Gute hin, eine constitutio simul tota, ein an und für sich fertiger Zustand, und insofern nicht etwas zeitlich sich weiter Entwickelndes, dieses höchstens nur insofern das erlangte Gut selbst etwas zeitlich Veränderliches ist, a. 2. Ist die Freude nur eine sinnlich natürliche, so nennt man sie „Ergötzen“, ist sie dagegen eine geistige oder von der Vernunft erfaßte, so heißt sie „Freude“ im engern Sinn, a. 3.; letztere ist, wenn eine rein geistige, eigentlich nicht mehr eine Leidenschaft, sondern nur eine Tätigkeit des Willens, a. 4.; es sind auch die geistigen Freuden, als die eines höhern Vermögens und über einen höhern Gegenstand, an und für sich die höhern und edlern, wenn auch die sinnlichen die heftigern sind, a. 5., und unter den sinnlichen selbst sind die des Ge-

fühlssinnes die größten, a. 6. Dann kann es auch naturwidrige Freuden geben, a. 7., und kann eine Lustempfindung eine andere hindern oder ausschließen, a. 8. — Die Ursache der Freude, qu. 32., ist, wie schon angedeutet, die Erlangung des entsprechenden Gutes und die Erkenntnis dieser Erreichung und insofern irgend eine Betätigung, a. 1. Darum kann Ursache der Freude sein: Bewegung, Abwechslung, a. 2., Hoffnung und Andenken, die das betreffende Gut wenigstens zum teil vergegenwärtigen, a. 3., indirekt sogar die Trauer, insofern damit die Erinnerung an das vermißte Gut erweckt wird, a. 4.; ähnlich können andere uns ein Gut vermitteln oder durch Lob zum Bewußtsein bringen und so die Ursache der Freude werden, a. 5.; noch mehr erfreut das Wohltun, wegen der Liebe und eigenen Ueberfülle, a. 6.; auch die Aehnlichkeit eines andern, sofern sie nicht beeinträchtigt, erfreut, a. 7.; ganz besonders aber die Verwunderung, wegen der Hoffnung auf neue erfreuliche Entdeckungen, a. 8. — Die Wirkung der Freude, qu. 33., ist eine Art Expansion des Herzens und des Gemütes, a. 1., die bei geistigen Genüssen immer größer wird, während bei sinnlichen wegen der Ermüdung des Organs leicht der Ueberdruß eintritt, a. 3., geistige Freuden erhöhen den Gebrauch der Vernunft, sinnliche trüben ihn vielfach wegen ihrer Leidenschaftlichkeit, a. 3.; die Freude wirkt auch beschleunigend anregend auf die Tätigkeit, a. 4. — Der moralische Charakter der Freude, qu. 34., hängt davon ab, ob sie von der Vernunft recht geleitet ist oder nicht; an und für sich ist auch die sinnliche Freude noch nichts Böses, nur bei vernunftwidrigem Gebrauch, a. 1., und da der Mensch ohne Freude nicht leben kann, so ist sowohl das Extrem der Stoiker zu vermeiden, die alle Freude und Aufregung als bös betrachten (Apathia, Gleichmut), wie das der Epikuräer, die jede als erlaubt hinstellen (Hedonismus), a. 2. Die höchste und beste der Freuden aber ist die in Gott, a. 3., wie man auch von der Art der Freuden, die jemand mit Bewußtsein,

nicht nur instinktiv, besonders begehrt, auf seinen moralischen Charakter schließen kann, a. 4.

Der Gegensatz der Freude ist *Schmerz und Trauer*, qu. 35.—40. — Er besteht in der Zuziehung eines Uebels und dem Bewußtsein davon, und ist als Erregung der sinnlichen Empfindung ebenfalls eine passio, qu. 35. a. 1. Man unterscheidet Schmerz und Trauer und versteht unter ersterm im engern Sinn mehr den körperlichen, unter letzterem den seelischen Schmerz, a. 2. Den Gegensatz der Freude bildet er wegen dem specifisch verschiedenen Objekt, das bei der Freude ein Gut, beim Schmerz ein Uebel ist, a. 3., insofern steht jeder Freude irgendwie ein Schmerz gegenüber, a. 4., nur die Kontemplation oder Spekulation hat nach Sap. 8. 16 an und für sich nichts Bitteres in sich, a. 5.; weil aber doch kein Schmerz ungeteilt ganz ohne beigemischtes Gut ist, so flieht die Natur nicht so sehr denselben, als sie die Freude anstrebt, a. 6. Dabei ist der innere Schmerz größer als der äußere, a. 7., und an dieser Traurigkeit unterscheidet man vier Arten: Verdrossenheit, Beängstigung, Mitleid und Schelsucht, a. 8. — Die *Ursache* des Schmerzes, qu. 36., ist mehr das Anhaften eines Uebels, als der Verlust eines Gutes, a. 1. Dagegen wird auch das Vermissen eines angestrebten Gutes und so die concupiscentia oder begehrliche Liebe zum Grund des Schmerzes, a. 2.; ebenso die Liebe, wenn ihr Streben nach Vereinigung vereitelt wird, a. 3.; und höhere Gewalt, die dem Begehren entgegensteht, a. 4. — Die *Wirkung* der Trauer oder des Schmerzes, qu. 37., ist zunächst eine Störung der geistigen Aufmerksamkeit, z. B. im Studium, a. 1., dann ein Gedrücktsein in der freien geistigen Tätigkeit, a. 2., damit eine Lähmung der Schaffensfreudigkeit, a. 3., wegen der die Herztätigkeit beklemmenden Wirkung wird er sogar der Gesundheit schädlich, a. 4. — Darum wirken umgekehrt als *Heilmittel* gegen den Schmerz, qu. 38., alle Herz und Gemüt erfreuenden und erweiternden Mittel, also überhaupt jede

Freude, a. 1., die die Beklemmung lösende Wirkung der Tränen, a. 2., das Mitleid der Freunde, a. 3., vor allem die Freude des Geistes in der Betrachtung der höchsten Wahrheiten. a. 4., und endlich physisch alles, was die Herztätigkeit wieder stärkt und beschleunigt, wie z. B. der Schlaf, Bäder u. dgl., a. 5. — Der moralische Charakter der Trauer, qu. 39., richtet sich nach ihrem Objekt und ihrer Vernünftigkeit; darum ist eine richtige Trauer über ein wahres verlorenes Gut etwas Gutes, a. 1., sie kann deshalb, wenn auch nicht ein bonum delectabile, etwas Erfreuliches, so doch ein bonum honestum, etwas Moralisches, a. 2., und ein bonum utile, etwas Nützliches, sein, a. 3., niemals auch ist der körperliche Schmerz das höchste Uebel, weil es noch höhere Güter gibt als die körperlichen, und so überhaupt nicht die Trauer, da in ihr immer noch eine Sehnsucht nach einem Gute und nicht die gänzliche Entfremdung vom Guten da ist, a. 4 [1]).

2. Die Triebe der Irascibilität (Widerstandsvermögen), qu. 40.—49., sind: Hoffnung und Verzweiflung, Furcht und Kühnheit und der Zorn; auch sie können wieder nach Wesen, Ursache, Wirkung 2c. betrachtet werden.

a) Hoffnung und Verzweiflung, qu. 40. — Die irasciblen Triebe gehen auf ein bonum arduum, d. i. ihr Wesentliches ist die Anstrengung zur Ueberwindung einer Schwierigkeit, die der Erlangung eines Gutes entgegensteht und wurzeln so nicht so fast in dem Verlangen oder der Liebe, als vielmehr in der Kraft. Das erste dabei aber ist die Hoffnung; darum ist sie nicht identisch mit dem Verlangen, denn dieses geht nur schlechthin auf ein Gut, die Hoffnung aber auf ein zukünftiges Gut, das schwer zu erlangen, mit der

[1]) Die ganze Abhandlung über „Freude und Trauer“ ist von Wichtigkeit für die Lehre vom Gemüt, da dasselbe im strengen Sinne nichts anderes ist, als diese Regungen der Freude und Trauer in der sinnlich-geistigen Weise der Menschennatur.

Aussicht, es zu erreichen, a. 1.; als solche wurzelt sie im Strebevermögen und setzt die Erkenntnis der Erreichbarkeit des Gutes voraus, a. 2., in einer unvollkommeneren Weise findet sie sich deshalb auch im Tiere, a. 3. — Das Gegenteil der Hoffnung ist die Hoffnungslosigkeit oder Verzweiflung, a. 4., sie tritt ein, wenn die Ueberwindung der Schwierigkeiten als unmöglich erscheint. — Ursache der Hoffnung ist besonders die Erfahrung, daß man etwas vermag, a. 5., oder dann auch das Kraftgefühl und die Unkenntnis oder Nichtbeachtung der Gefahr, weshalb sie sich besonders bei der Jugend und im Weine findet, a. 6. — Ihre Wirkungen sind: Liebe derjenigen, die in der Schwierigkeit helfen, a. 7., sowie Vermehrung der Unternehmungslust, a. 8. Auf die Hoffnung folgt als zweites Moment der Irascibilität:

b) Furcht und Kühnheit, qu. 41.—46. — Bei der Bestimmung des Wesens der Furcht, qu. 41., ist zunächst klar, daß sie nächst dem Schmerz vor allem als Leidenschaft erscheint, denn sie ist ein Leiden wegen eines bevorstehenden Uebels, a. 1., sie ist auch eine specielle Leidenschaft, denn sie hat ein besonderes von den andern unterschiedenes Objekt: nämlich ein bevorstehendes, schwer zu vermeidendes Uebel, a. 2.; eine solche Furcht nun ist ähnlich wie die Koncupiscenz (cf. qu. 30. a. 3.), entweder eine natürliche instinktive, im Selbsterhaltungstrieb beruhende oder eine aus der Vernunfterkenntnis, wegen eines frei gewollten Gutes hervorgehende, a. 3. Dann kann die Furcht verschiedene Arten annehmen, je nach der Verschiedenheit des Uebels, das gefürchtet wird; sie kann sein: Lässigkeit wegen befürchteter zu großer Anstrengung, Erröten und Scham wegen zu tuendem oder getanem Schimpflichem, Verwunderung wegen der Größe der Schwierigkeit, Staunen wegen dem Ungewohnten, Schrecken wegen dem plötzlich Unvorhergesehenen, a. 4. — Objekt oder Gegenstand der Furcht, qu. 42., ist danach direkt immer ein bevorstehendes Uebel, nur indirekt ein Gut, a. 1., darum zu-

nächst ein Naturübel, wenn irgendwelche Hoffnung, ihm zu entgehen, vorhanden ist, sonst tritt nicht so fast Furcht, als vielmehr Verzweiflung ein, a. 2. Das malum culpae, die Schuld, ist nicht eigentlich Gegenstand der Furcht, weil sie der Mensch mit seinem freien Willen immer vermeiden kann, höchstens indirekt von außen eine starke Versuchung dazu, der man zu entgehen sucht, a. 3.; so kann sogar die Furcht selbst gefürchtet werden, wenn sie von außen sich aufdrängt, a. 4.; besonders hat das plötzlich und unvorhergesehen Eintretende etwas Furchterregendes in sich, a. 5., vor allem aber ist ein Uebel zu fürchten, das, einmal zugezogen, nicht mehr geändert werden kann, a. 6. — Die Ursache der Furcht, qu. 43., ist im tiefsten Grunde auch wieder die Liebe, indem man um ein Gut fürchtet, das man liebt, a. 1., näher aber eine gewisse Schwäche und ein teilweises Unvermögen der Gefahr gegenüber, a. 2. — Die Wirkungen der Furcht, qu. 44., sind Beklemmung, a. 1., Vorsicht, a. 2., Zittern, a. 3., und wenigstens rücksichtlich des Körpers Lähmung der Kräfte, a. 4.

Das Gegenteil der Furcht ist die Kühnheit, qu. 45. — Auch ihr Objekt ist ein zu fürchtendes Uebel oder eine drohende Gefahr, gegen die sie aber mit Siegesgewißheit auftritt, a. 1., sie hat zu ihrer Voraussetzung eine sichere Hoffnung a. 2. Daher wird auch die Kühnheit gemehrt durch alles, was die Hoffnung vermehrt oder die Furcht verringert, daher vor allem durch das Gottvertrauen a. 3., und dabei ist ihr gerne eigen die Hast im Angreifen, der aber leicht Ermattung folgen kann, wenn der blinde Trieb nicht durch die Vernunft geregelt wird, die im Anfang vorsichtiger, dann aber auch nachhaltiger wirkt, a. 4.

c) Der Zorn, qu. 46.—49. — ist seinem Wesen nach, qu. 46., wieder eine besondere Leidenschaft, a. 1., deren specielles Objekt die Rache ist, die als ein Gut angestrebt wird gegen denjenigen, den man als schädlich und Feind, also als ein Uebel betrachtet, a. 2., und weil dies mit Ueber=

windung von Schwierigkeiten verbunden ist, so gehört er zu den Leidenschaften der Irascibilität, nicht der Koncupiscibilität; a. 3.; er ist auch eine vernunftgemäße Leidenschaft, insofern dabei ein richtiges Abwägen von Strafe und Schuld, also das Gerechtigkeitsgefühl obwaltet, a. 4., und darum auch an und für sich etwas Naturgemäßes, a. 5.; in seinem vernunftwidrigen Auftreten ist er zwar ein Fehler, aber doch immer noch etwas weniger Verwerfliches als der Haß, a. 6., weil er doch etwas Gutes, nämlich die Gerechtigkeit, zum Ziele hat, a. 7., nach seinen verschiedenen Graden hat er drei Arten: Aerger, Groll und Wut, a. 8. — Die Ursache des Zornes, qu. 47., ist immer ein wirkliches oder vermeintliches Unrecht gegen den Erzürnten, a. 1., darum ganz besonders eine Geringschätzung oder Verachtung desselben, a. 2. Deshalb ist hohe Stellung, resp. Selbstüberschätzung oder dann auch irgend eine Schwäche oder Reizbarkeit Grund des Zornes, a. 3., und es beleidigt jemand um so mehr, je niedriger er zu dem steht, den er verachtet, a. 4. — Die Wirkungen des Zornes, qu. 48., sind zunächst Freude in der Rache, a. 1., physiologisch eine große Aufregung, a. 2., darum verwirrt er mehr als die andern Leidenschaften den Vernunftsgebrauch, a. 3., und macht in seinem höchsten Grade sprachlos und taub, a. 4. [1])

II. Die Prinzipien des sittlichen Handelns, qu. 49.—114.

Nach der Bestimmung der sittlichen Akte und Leidenschaften kommen die Prinzipien und Voraussetzungen des sittlichen Handelns in Betracht. Man unterscheidet innere und äußere, die innern sind die habitus oder Gewohnheiten von Tugend und Laster, die äußern Gesetz und Gnade.

[1]) Vergl. zur ganzen Abhandlung über die Leidenschaften: S. Thom. Comment. in Ethic. Aristot. In der Summe und den Kommentaren ist eine Fülle psychologisch feiner Beobachtung und praktischer Klugheit mit Mäßigung über den Gegenstand enthalten.

A. Die innern Prinzipien, qu. 49.—90.

Die innern Voraussetzungen des sittlichen Handelns sind die sittlichen Vermögen: Freiheit und Intelligenz und dann die Gewohnheiten oder habitus. Weil aber über erstere schon früher abgehandelt worden ist (cf. I. qu. 77. 79. ff. u. I. II. qu. 6.—8.), so erübrigt hier nur, die habitus zu behandeln. Dabei ist zunächst deren Begriff im allgemeinen zu bestimmen und sind sie nachher im einzelnen zu betrachten.

Allgemeine Bestimmung des habitus, qu. 49.—55.; sie hat zu untersuchen: dessen Wesen, Subjekt, Ursache und Einteilung. — Das Wesen des habitus, qu. 49., besteht in dem Besitz, habitus, einer Beschaffenheit, qualitas, wodurch jemand eine gewisse Disposition zum guten oder schlechten Handeln hat, a. 1.; er gehört als solcher zur ersten Art der Qualität der aristotelischen Kategorien, a. 2., begründet eine nächste Vorbereitung zum Akt, nämlich eine Leichtigkeit und Geneigtheit dazu, a. 3., und ist insofern ein Vorzug der Natur und etwas zur Tätigkeit Notwendiges, a. 4. — Subjekt oder Träger des habitus, qu. 50., kann die sinnliche Natur des Menschen sein, insofern der Körper gewisse Dispositionen für die Seele zu irgend einer sinnlich-geistigen Betätigung haben kann, a. 1., primärer Träger von moralischen Habitualitäten aber ist die Seele und zwar nach ihren verschiedenen Vermögen, a. 2. Darum gibt es habitus der sensitiven Potenzen, a. 3., des Intellektes zum fertigen richtigen Denken, a. 4., und des Willens zur richtigen Betätigung, a. 5. Dagegen können in den Engeln selbstverständlich keine physischen Dispositionen bestehen, wohl aber, da sich auch in ihnen Potenzialitäten, die aktualisiert werden können, finden, gewisse habitus in Erkennen und Wollen, a. 6. — Ursache der Habitualitäten, qu. 51.—54., ist zunächst die Natur selbst, insofern schon in ihr eine gewisse Geneigtheit und Tüchtigkeit zu den entsprechenden Betätigungen besteht, qu. 51., a. 1. Dann aber werden die

Gewohnheiten besonders erzeugt durch die öftere Setzung desselben Aktes, a. 2., körperliche unter Umständen auch schon durch einen besonders intensiven Akt, a. 3., und endlich können und müssen gewisse übernatürliche habitus wie z. B. des Glaubens, der Liebe, von Gott unmittelbar eingegossen werden, a. 4. — Es kann dann auch eine Vermehrung oder Verminderung resp. Aufhebung der Habitualitäten stattfinden, qu. 52., a. 1., eine Vermehrung: durch eine intensivere Aufnahme der Einwirkung, a. 2., und durch jeden neuen gleich intensiv gesetzten Akt, a. 3.; eine Verminderung, resp. Aufhebung, qu. 53.: durch eine gegenteilige Uebung, a. 1., Nichtbetätigung 2., oder auch schon durch ein Nachlassen in der Betätigung des habitus, a. 3. — Es gibt dann endlich verschiedene Arten von Gewohnheiten und das führt zu der Einteilung derselben, qu. 54., a. 1., und zwar ist das Einteilungsprinzip die verschiedene Natur, aus der dieselben hervorgehen oder der sie entsprechen, oder dann das verschiedene Objekt, auf das sie gerichtet sind, a. 2., und da denn entsteht die Haupteinteilung in gute oder böse habitus, a. 3., unter die verschiedene Arten fallen, a. 4.; erstere nennt man Tugenden, letztere Laster, und so ist denn nun im besondern abzuhandeln über Tugend und Laster, resp. Sünde.

1. **Von der Tugend**, qu. 55.—71 [1]). — Am habitus der Tugend ist zu untersuchen: ihr Wesen, Subjekt, Einteilung, Ursache, gewisse Eigentümlichkeiten der Tugend und endlich die eingegossenen übernatürlichen habitus (cf. Einltg. zu qu. 55).

a) Wesen der Tugend, qu. 55. — Die Tugend bedeutet eine gewisse Vollkommenheit oder Fertigkeit einer Anlage und ist darum ein habitus, eine Gewohnheit, a. 1., die auf eine Betätigung hingeordnet ist, a. 2., und zwar auf eine der durch sie vervollkommneten Anlage entsprechende

[1]) Die Abhandlung über die natürlichen Tugenden fußt besonders auf Aristoteles Ethic. Nic. lib. II, dazu Thom. Comment. lect. 1.—11.

vollkommene, also gute Betätigung a. 3., weshalb sie richtig der hl. Augustinus definiert als: „eine gute Beschaffenheit der Seele, durch die man recht lebt, die als solche sich immer recht betätigt und die Gott in uns ohne uns bewirkt“, wovon aber letzteres nur von der eingegossenen Tugend zu verstehen ist, a. 4.

b) Subjekt der Tugend, qu. 56., ist irgend eine geistige Anlage, a. 1., und zwar für die Eine Tugend wesentlich Ein Vermögen, a. 2. So ist Träger einer Tugend vorab der Intellekt, aber im strengen Sinne nur der vom guten Willen geleitete, wie im Glauben, oder auf eine gute Tätigkeit abzielende, wie bei der Klugheit; denn zur Tugend gehört auch, daß sie „den Besitzenden und sein Werk gut macht“, a. 3., Träger von Tugenden ist dann auch die Irascibilität und Koncupiscibilität, aber wieder nur, sofern sie von der Vernunft recht geregelt werden, a. 4.; dagegen in der sinnlichen Wahrnehmung liegt noch keine Tugend, da sie erst durch die Vernunfttätigkeit vollendet, also gut gemacht wird, a. 5.; vor allem endlich ist Subjekt der Tugend der Wille, weil aber die Tugend eine Vervollkommnung der Anlage ist, der Wille aber an und für sich als Potenz schon auf das Gute geht, so beginnt das Tugendhafte bei ihm eigentlich erst da, wo er über die bloß natürliche Neigung hinaus geht, also besonders in der Gottes- und Nächstenliebe, a. 6.

c) Einteilung der Tugenden, qu. 57.—63. — Nach ihrem Objekt können nun die Tugenden eingeteilt werden in intellektuelle, moralische und theologische.

α. Die intellektuellen Tugenden[1]), qu. 57. — Die Tugend ist entweder eine Fertigkeit zur richtigen Betätigung oder auch der gute Gebrauch dieser Fertigkeit. Nur im erstern Sinne kann man auch von intellektuellen Tugenden der rein spekulativen Betätigung sprechen, im letztern dagegen

[1]) Cf. Aristot. Ethic. Nic. lib. VI. Thom. Comm. lect. 1.—11.

nur, wenn das Denken auf das Gute und die Wahrheit gerichtet ist, a. 1. Und so denn gibt es drei Tugenden des theoretischen oder spekulativen Verstandes, die denselben in der Betrachtung der Wahrheit vervollkommnen: der intellectus oder das Verständnis der Prinzipien; die sapientia, die Weisheit, oder der habitus der aus diesen Prinzipien abgeleiteten Betrachtung der Dinge nach den letzten Gründen; und die scientia oder die Fertigkeit zur Erkenntnis der nähern Gründe, a. 2. — Es gibt dann auch intellektuelle Tugenden des praktischen Verstandes, die auf etwas Auszuführendes und nicht nur auf die Wahrheit oder Beschaulichkeit als solche gehen, und dahin gehören: die ars oder die Kunstfertigkeit, die recta ratio factibilium, d. i. der richtige Sinn und die Fähigkeit für etwas Hervorzubringendes, für ein Kunstwerk oder Handwerk, a. 3.; dann die prudentia oder Klugheit, die schon mehr nicht nur auf eine Fertigkeit, sondern auch auf deren guten Gebrauch geht, sie ist nämlich die recta ratio agibilium, der Sinn fürs richtige Handeln, a. 4., und insofern von größter Bedeutung für das Leben, da sie besonders den Verstand schärft zur Erkenntnis der richtigen Mittel zu einem guten Ziele, a. 5. Sie ergänzen als Hilfstugenden: die eubulia, die Fähigkeit, gut zu raten, die synesis, das verständige praktische Urteil im Gewöhnlichen und die gnome, die höhere Urteilskraft im Außergewöhnlichen, a. 6. [1])

β. Die moralischen Tugenden, qu. 58.—62. [2]) — Von den intellektuellen Tugenden sind die moralischen zu unterscheiden, qu. 58. denn unter moralischer Tugend versteht man einen guten habitus im Strebevermögen, indem die Sitte oder Sittlichkeit (mos, wovon moralis) in diesem haftet, a. 1., während die intellektuellen Tugenden im Intellekte ruhen; tugendhaft handeln und recht erkennen ist aber

[1]) Ueber alle diese Tugenden Näheres in der speciellen Moral.

[2]) Cf. Arist. Eth. Nic. lib. III.—VI. mit dem Comment. S. Thom.

nicht identisch, wie Sokrates meinte, und deshalb sind die Tugenden des Strebevermögens etwas Verschiedenes von denen des Erkennens, a. 2. Auf diese zwei Unterscheidungen lassen sich dann aber alle Tugenden zurückführen, a. 3., und sie stehen auch in einer gegenseitigen Beziehung zu einander, denn: die moralischen Tugenden setzen gewisse intellektuelle wie die Klugheit voraus, a. 4., und umgekehrt fordert letztere auch wieder gewisse moralische Tugenden a. 5. — Aber nicht nur von den intellektuellen Tugenden sondern auch von den Leidenschaften sind die moralischen Tugenden zu unterscheiden, qu. 59.; denn die Leidenschaft als solche ist weder gut noch bös, bis die Leitung der Vernunft hinzukommt, während die Tugend als solche nur auf das Gute geht, a. 1. Dagegen ist die Leidenschaft im weitern Sinn, als Trieb überhaupt und nicht als böser Trieb gefaßt, mit der Tugend ganz wohl vereinbar und erhält von ihr gerade den moralischen Charakter, indem sie von der Vernunft geregelt wird, a. 2., was selbst, entgegen der Meinung der Stoiker von der Passion der Traurigkeit gilt, da auch diese eine von der Vernunft geregelte sein kann, a. 3. Doch geht die moralische Tugend nicht nur auf die Regelung der Leidenschaften, passiones, sondern auch auf andere rein geistige Tätigkeiten, operationes, a. 4., und kann darum auch rücksichtlich dieser ohne irgendwelche Leidenschaft bestehen, a. 5.

Nach dieser Ausscheidung der moralischen Tugenden von den intellektuellen und den Leidenschaften kann man sie nun auch unter sich selbst unterscheiden, und das führt zu ihrer Einteilung, qu. 60. Es richtet sich dieselbe nach der Verschiedenheit der Objekte, a. 1., und zwar speciell nach der Beziehung des Willens auf die genannten operationes und passiones, a. 2. Die operationes oder geistigen Tätigkeiten nach außen stellen besonders die Tugenden der Gerechtigkeit in ihren verschiedenen Verzweigungen dar, a. 3.; den passiones oder Leidenschaften entsprechen wieder ver-

schiedene Tugenden: der Regelung der Koncupiscibilität die temperantia oder Mäßigung; der Irascibilität die fortitudo oder Kraft, Großmut, Sanftmut, a. 4., und davon unterscheidet Aristoteles noch, wieder nach der Verschiedenheit der Objekte der passiones: die Freigebigkeit, Prachtliebe, Ehrliebe, Freundschaft, Wahrhaftigkeit und Umgänglichkeit, a. 5.

Unter diesen moralischen Tugenden sind dann einige grundlegende, die man deshalb passend Kardinaltugenden nennt, qu. 61., a. 1., und man unterscheidet dieselben in vier, nämlich: Klugheit, Gerechtigkeit, Starkmut und Mäßigkeit, wovon die zwei ersten vorzüglich auf die operationes, die geistigen Betätigungen und zwar die Klugheit auf die Regelung des Intellektiven, die Gerechtigkeit auf den Willen; die zwei letzten auf die Beherrschung der passiones und zwar die Starkmut auf die Irascibilität, die Mäßigkeit auf die Koncupiscibilität gehen, a. 2.; alle andern moralischen Tugenden verhalten sich zu ihnen untergeordnet und lassen sich von ihnen ableiten, a. 3., dagegen sie selbst müssen von einander specifisch unterschieden werden und es entspringt nicht die eine aus der andern, a. 4. Dabei stehen sie unter sich in dem logischen Zusammenhang, daß sie einander in der Vollkommenheit ergänzen, indem sie sich als Urbilder in höherer Einheit in Gottes Vollkommenheit finden, daß sie hienieden in der Societät das Gemeinwohl fördern, das Individuum reinigen und den Vollkommenen vollkommener machen, a. 5.

γ. Die göttlichen Tugenden, qu. 62. — Endlich gibt es neben den moralischen und intellektuellen Tugenden noch sog. theologische oder göttliche Tugenden. Da nämlich der Mensch durch die Gnade nicht nur zu einem natürlichen, sondern zu einem übernatürlichen Endziel, zur Seligkeit in der Anschauung Gottes hingeordnet ist, so genügen dazu die natürlichen Tugenden nicht, sondern es müssen ihm höhere, übernatürliche eingegossen werden, a. 1. Diese unterscheiden sich nach Objekt, Ursache und Ziel von den intellektuellen

und moralischen Tugenden, a. 2., und müssen wesentlich drei sein: der Glaube, der dem Intellekt das übernatürliche Endziel vorhält, die Hoffnung, die dasselbe als erreichbar hinstellt und die Liebe, die damit verbindet, a. 3., und zwar verhalten sich dieselben in dieser logischen Ordnung zu einander, indem der Glaube die Voraussetzung der Hoffnung und diese der Liebe ist, a. 4. — Nach der Betrachtung des Wesens und der Einteilung der Tugend kann nun nach ihrer Ursache gefragt werden.

d. Die Ursache der Tugenden, qu. 63. — Die erste Ursache der Tugenden, mit Ausnahme der göttlichen, die nur aus der Gnade stammen, ist die Natur selbst, insofern sie durch das Naturgesetz eine gewisse natürliche Neigung zur richtigen Betätigung hat, a. 1.; aber das ist erst der Anfang der Tugend; ausgebildet wird sie nur durch die fortwährende Uebung im Guten und diese ist deshalb die nächste Ursache der Tugend, a. 2. Dagegen weil der Mensch zu einem übernatürlichen Ziele bestimmt ist, die Tugend aber dem Ziele proportional sein muß, so ist noch eine andere Ursache der Tugend anzunehmen, nämlich die Gnade, die allein zu jenem übernatürlichen Ziele führt; und wie zu dem natürlichen Prinzip der Tugend noch die Uebung als nächste Ursache hinzukommt, so müssen zu den göttlichen Tugenden, die gleichsam die Prinzipien der übernatürlichen Tugenden sind, durch die Gnade noch andere moralische Tugenden hinzu verursacht werden, die mit dem übernatürlichen Ziel in Proportion stehen, a. 3, und diese sind spezifisch verschieden von den natürlichen moralischen Tugenden, wie, zum Beispiel die Mäßigkeit aus natürlichen Vernunftgründen und die Mäßigkeit wegen dem göttlichen Gesetz und aus höhern übernatürlichen Motiven etwas wesentlich verschiedenes sind, a. 4.

e. Die Eigenschaften der Tugend. qu. 64.—68. — Nach der Bestimmung des Wesens, der Einteilung und der Ursache der Tugenden sind noch gewisse ihnen eigen-

tümliche Eigenschaften näher zu untersuchen: nämlich daß sie bestehen in einer Art Mitte, dann ihre gegenseitige Beziehung, Grade und Dauer.

Eine Eigenschaft der Tugend ist, daß, wie schon die Alten sagten, sie in einer gewissen Mitte, in medio, bestehe, qu. 64.[1]) Diese Mitte, nämlich zwischen zwei Extremen, findet sich bei den moralischen Tugenden, denn diese setzen die richtige Regelung der Akte durch die Vernunft voraus; diese aber wird gestört durch das „Zuviel" und das „Zuwenig", excessus und defectus und so besteht die Tugend in der Vermeidung beider, a. 1.; objektiv zeigt sich dies am meisten in der Gerechtigkeit, indem dieselbe in der richtigen Ausgleichung von Recht und Pflicht besteht; bei der Regelung der Leidenschaften dagegen ist diese Mitte mehr subjektiv, indem die meisten Menschen verschieden nach der Leidenschaft hinneigen und darum auch die Regelung eine verschiedene sein muß, a. 2. — Aehnlich besteht auch eine gewisse Mitte bei den intellektuellen Tugenden und zwar bei den theoretischen und praktischen; bei den theoretischen in der Vermeidung des Zuviel und Zuwenig in falscher Behauptung oder Negation; bei den praktischen in der richtigen Uebereinstimmung der Wahl der Mittel zu dem zu erreichenden Ziel, a. 3. — Endlich weil die Mitte in der Uebereinstimmung mit seiner Regel oder seinem Maße besteht, so kann bei den göttlichen Tugenden objektiv von keiner Mitte die Rede sein, da Gott, ihr Objekt, alles Maß übersteigt, nie genügend geliebt ꝛc. werden kann, dagegen subjektiv, insofern ihn der Mensch nach seinem Vermögen liebt ꝛc., a. 4.

Eine fernere Eigentümlichkeit der Tugenden ist dann ihre gegenseitige Verknüpfung, qu. 65. So bedingen sich gegenseitig die moralischen oder Kardinaltugenden, wenn sie vollkommen geübt werden sollen und nicht nur ein unvollkommener Anfang dazu sich findet, denn zur wahren Mäßi-

[1]) Darüber weitläufig Arist. l. cit. lib. II.

gung gehört z. B. auch Klugheit und Stärke 2c., a. 1. — Ebenso besteht wieder eine Verbindung der moralischen Tugenden mit der Liebe: ohne sie können sie nicht vollkommen, d. i. nicht auf das letzte Ziel hingerichtet sein, a. 2., und umgekehrt kann die Liebe nicht bestehen ohne die moralischen Tugenden, a. 3. — Auch die theologischen Tugenden stehen in einer gegenseitigen Abhängigkeit; wirklich und im rechten Geist, wenn auch unvollkommen, können Glaube und Hoffnung nicht sein ohne die Liebe, a. 4. und diese kann schlechterdings nicht bestehen ohne Glaube und Hoffnung, a 5. — Es können die Tugenden auch miteinander verglichen werden nach ihrem Grade, qu. 66.; denn die spezifisch verschiedenen Tugenden haben nicht gleichen Wert und dieselbe Größe, und ein und dieselbe Tugend kann von Verschiedenen mehr oder weniger vollkommen geübt werden, a. 1., wie auch in demselben Menschen eine Tugend größer ist als die andere, wobei aber doch wegen ihrer soeben beobachteten Verknüpfung eine gegenseitige Proportion in ihrem Wachstum oder Rückgang besteht, a. 2. Die Sache im einzelnen betrachtet, sind die intellektuellen Tugenden vornehmer als die moralischen ihrem Objekt nach, diese dagegen stehen über jenen wegen ihrer praktischen Bedeutung und ihrem moralischeu Charakter, a. 3., unter den moralischen selbst dann ist die Gerechtigkeit die erste, a. 4., unter den intellektuellen die Weisheit, a. 5., unter den göttlichen aber ist nach dem Apostel, 1. Kor. 13, 13, die größte die Liebe, a. 6.

Endlich kann man noch fragen nach der Dauer der Tugenden nach diesem Leben, qu. 67.; und da ist klar, daß dte moralischen Tugenden nicht zwar nach dem Objekt, worauf sie sich richten und der beschwerlichen Art ihrer irdischen Verrichtung, wohl aber nach ihrem Wesen als vollkommenes Geleitetsein von Vernunft und Gnade sich in noch höherer Weise in den Seligen finden, a. 1., ähnlich die intellektuellen Tugenden, a. 2. Dagegen der Glaube geht

in's Schauen über, a. 3., die Hoffnung in den Besitz, a. 4., wobei aber immerhin vom Glauben die Substanz der Erkenntniß, nur nicht die Art und Weise derselben verbleibt, a. 5.; über alles aber bleibt die Liebe und geht in ihre Vollendung ein, a. 6.

f. Die übernatürliche Vollendung der Tugenden[1]), qu. 68.—71. — Die ganze Betrachtung der Tugenden wird vom hl. Lehrer in ebenso geistvoller als frommer Weise geschlossen mit der Darstellung ihrer übernatürlichen Vollendung durch die Gaben des hl. Geistes, die sogenannten Seligkeiten und die Früchte des hl. Geistes. — Die Gaben des hl. Geistes, qu. 68., sind, wie die Tugend eine Disposition zum leichten Gehorchen für die Befehle der Vernunft ist, so jene ähnliche und übernatürlich bewirkte Dispositionen, um jeder Einwirkung des hl. Geistes leicht zu gehorchen, a. 1. Dadurch sind sie eine wesentliche Förderung zum ewigen Heile, a. 2., zumal sie einen dauernden habitus, eine Disposition für jene Einwirkung des hl. Geistes bilden, a. 3. Nach Isai. 11 gibt es sieben Gaben des hl. Geistes und man kann sie passend so abteilen: Die Gabe der Weisheit und des Verstandes für den theoretischen, des Rathes und der Wissenschaft für den praktischen Intellekt, die Gabe der Stärke, der Frömmigkeit und der Furcht Gottes für den Willen, a. 4. Dabei sind diese Gaben innerlich miteinander verbunden durch die Liebe, wie die moralischen Tugenden durch die Klugheit, so daß mit ihr alle wesentlich gegeben sind und ohne sie keine bestehen kann, a. 5. Auch sie reichen in ihrer Vollendung hinüber ins ewige Leben, a. 6., ihrer Würdigkeit nach folgen sie richtig aufeinander, wie sie Isaias l. c. aufzählt, a. 7., und sind auch allen Tugenden mit Ausnahme der göttlichen, in denen sie wurzeln, vorzuziehen, a. 8. — Die Seligkeiten, qu. 69., sind eine weitere Vollendung der Gaben,

[1]) In der Abhandlung von den übernatürlichen Tugenden fußt Thomas besonders auf Augustinus: de serm. Dom. und Gregor. Moral.

die sich von ihnen und den Tugenden unterscheiden; sie sind nämlich die Freude ob dem erkannten glücklichen Fortschritt in der Betätigung der Tugend, und ob der Hoffnung, damit die Seligkeit zu erlangen, a. 1.; als solche sind sie darum Belohnungen des diesseitigen Lebens, gleichsam schon ein Anfang der Seligkeit in den Vollkommenen, a. 2., tiefsinnig werden die Werke, aus denen die Seligkeiten folgen, vom Evangelisten (Matth. 5) aufgezählt, a. 3. und ihnen die entsprechenden, schon hienieden beginnenden Beseligungen beigefügt, a. 4. — Endlich zählt der Apostel (Gal. 5, 22) noch gewisse Früchte des hl. Geistes auf, qu. 70., es sind dieselben das Produkt der göttlichen Gnade, mit deren Besitz oder Genuß eine geistige Süßigkeit verbunden ist, wie mit dem Genuße einer süßen Frucht a. 1.; sie unterscheiden sich von den Seligkeiten, insofern jene nur auf die vollkommenen Werke gehen, diese dagegen schon auf die gewöhnlichen Werke des Gnadenlebens, a. 2., und es werden die zwölf Früchte vom Apostel in entsprechender Weise aufgezählt, als: Liebe, Freude, Friede, Geduld; Milde, Güte, Langmut, Sanftmut; Treue, Mäßigkeit, Enthaltsamkeit, Keuschheit, a. 3., und von ihm ebendort (Gal. 5, 17) zu den „Werken des Fleisches" in Gegensatz gestellt, a. 4.

2. **Von der Sünde,** qu. 71.—90. — Sind die Gewohnheiten Prinzipien des sittlichen Handelns, so kommen nach den guten Gewohnheiten oder Tugenden die bösen in Betracht, also das Laster, resp. die Sünde. Auch an ihr ist zu untersuchen: Wesen, Einteilung, Verhältnis, Subjekt, Ursache und Wirkungen.

a. Wesen der Sünde, qu. 71. — Das Laster ist ein der Tugend entgegengesetzter habitus oder eine Gewohnheit zum Bösen, a. 1.; weil es etwas der guten Naturanlage und der Vernunft Entgegengesetztes ist, muß es auch als etwas Naturwidriges erscheinen, a. 2. Die Sünde ist dann der aus diesem habitus hervorgehende böse einzelne Akt

und insofern als unmittelbare Bethätigung desselben noch böser als jener, a. 3. Dabei hebt aber Ein böser Akt noch nicht den betreffenden entgegengesetzten guten habitus auf, mit Ausnahme der Todsünde, welche die eingegossene Liebe und die damit konnexen Tugenden schlechthin vernichtet, a. 4.; auch ist nicht jede Sünde ein Akt, sondern oft auch nur der Mangel eines solchen, die Unterlassungssünde, a. 5.; passend definiert sie Augustinus als: Gedanke, Wort oder Werk gegen das ewige Gesetz oder als ungeordneter Akt, a. 6. [1])

b. Einteilung der Sünden, qu. 72. — Auch die Sünden werden specifisch unterschieden nach dem Objekt, auf das sie gehen, a. 1., und insofern gibt es Sünden des Geistes und Fleisches, a. 2., dann ändert die species auch das wesentlich verschiedene Ziel, das mit der Sünde angestrebt wird, a. 3., und weil jeder Akt auf ein Ziel geht, so unterscheidet man ferner richtig: Sünden gegen Gott, gegen sich selbst und gegen den Nächsten, a. 4. — Dagegen ändert die Schwere der Sünde nicht die Art, sondern nur den Grad, a. 5.; ähnlich verhält es sich mit den Sünden der That und der Unterlassung, sie sind wohl materiell von einander verschieden, konstituieren aber, weil demselben Motiv entspringend, nicht formell eine verschiedene species, a. 6., ebenso ist die Unterscheidung in Sünden des Herzens, des Wortes und der That nur eine des verschiedenen Grades, nicht aber der Art, a. 7. — Hingegen stehen die Sünden des „Zuviel", per excessum, mit denen des „Zuwenig", per defectum, in einem konträren Gegensatz und bilden also eine andere Art, a. 8., und endlich können auch die Umstände die Art ändern, wenn nämlich dadurch ein specifisch verschiedenes Motiv oder Ziel, resp. Objekt, die Sünde bestimmt, a. 9.

---

[1]) Durch die ganze Abhandlung zieht sich der Gedanke: die Sünde ist ein Abfall vom ewigen Gesetz, etwas Vernunftwidriges und eine Verunstaltung der edlen Menschennatur.

c. Verhältnis der Sünden zu einander, qu. 73. — Ist dies die Einteilung der Sünden, so folgt nun daraus nicht wie bei den Tugenden, daß sie mit einander in einem einheitlichen Zusammenhang stehen, vielmehr wie die Tugenden in der rechten Regelung der Vernunft und in der Liebe ihr einigendes Band haben, so zersplittern sich die Sünden, indem sie von dieser Regel losgelöst, nur auf die einzelnen einander oft widersprechenden geschöpflichen Güter gehen, in Vielheit und Gegensatz, a. 1. Es kann darum nur von einem Vergleich der Sünden nach ihrer Größe, nicht nach ihrer harmonischen Einheit die Rede sein, und da ist klar, was gegen die Stoiker gilt, daß nicht alle Sünden gleich groß sind, sondern mehr oder weniger groß, je nach der größern oder geringern Entfernung von der Regel der Vernunft, a. 2. — Weil dann die Handlung auch von dem Objekt, auf das sie geht, ihren Charakter erhält, so ändert sich auch hiernach die Schwere der Sünde: je höher das Objekt, um so größer die Sünde, daher die direkt gegen Gott gerichtete größer als die gegen die Seele, und diese schwerer als die gegen die äußern Güter, a. 3.; aus dem gleichen Grund ist darum auch die Sünde um so größer, einer je höhern Tugend sie entgegensteht, a. 4., und so läßt sich begreifen, wie, abgesehen von ändernden Nebenumständen, an und für sich die Geistessünden schwerer sind, als die Fleischessünden, a. 5. Weitere Gründe der größern Sündhaftigkeit sind dann: die böse Absicht, während mangelnde Erkenntnis oder nicht volle Freiheit als Entschuldigung sie vermindern, a. 6.; dann die erschwerenden Umstände, besonders die die Art verändernden, a. 7.; ferner der größere Schaden, der aus der Sünde entsteht, a. 8., die höhere Stellung und Würdigkeit der Person, gegen die sie geht, a. 9., und endlich auch die höhere Stellung des Sündigenden selbst a. 10.

d. Subjekt oder Sitz der Sünde, qu. 74., ist wesentlich der Wille, denn in ihm wurzelt die Moralität

einer Handlung, a. 1. Dagegen weil der Wille auch die Akte anderer Vermögen leitet (cf. qu. 6., a. 4.), so können auch diese dadurch indirekt Träger oder Subjekt der Sünde werden, a. 2. Daher kann Sitz der Sünde sein: die Sinnlichkeit, wenn sie vom Willen und der Vernunft nicht recht regiert wird, a. 3.; jedoch ist die bloße unordentliche Regung der Sinnlichkeit noch nicht eine schwere Sünde, sondern diese ist im geistigen Teile des Menschen, wenn derselbe jener Unordnung bis zur Vereitlung der Erreichung des Endzieles nachgibt, a. 4. Sitz der Sünde kann dann auch die Vernunft sein, und zwar direkt durch schuldbaren Irrtum, indirekt insofern sie als Regel der sittlichen Handlungen der andern Vermögen diese nicht recht leitet, a. 5. Letzteres aber ist nicht nur der Fall, wenn sie eine unerlaubte Regung einer Leidenschaft hervorruft, sondern auch wenn sie eine innerlich entstehende nicht unterdrückt, was man delectatio morosa, Aufhalten im sündigen Ergötzen nennt, a. 6. Diese Zustimmung nun aber kommt als das Unvollendete mehr der niedern Vernunft, dem Verstande zu, während die Zustimmung zum Werk, als das weitergehende, mehr an der Vernunft als der höhern, nach den ewigen Gesetzen sich umsehenden Regel gemessen und so ihr besonders die Sünde zugerechnet wird, a. 7. Dabei ist für jene die Zustimmung zu einem schwersündlichen Ergötzen auch selbst eine schwere Sünde, a. 8., für diese aber, für die höhere Vernunft, kann es eine leicht- und schwersündhafte falsche Regelung der niedern Kräfte geben, a. 9., und ähnlich bezüglich ihrer Bethätigung in sich selbst, z. B. beim unüberlegten oder überlegten Glaubenszweifel, a. 10.

e. Ursachen der Sünde, qu. 75.—85. Die Sünde, als ein ungeordneter Akt, muß eine Ursache haben, und diese ist, allgemein bestimmt, qu. 75., ein kreatürliches Gut, für dessen unrechtes Anstreben die Vernunft das höhere Gut daran gibt, a. 1. Darum gibt es eine innere Ursache der

Sünde: Vernunft, Leidenschaft und Wille, a. 2., eine äußere, das den Willen von außen zu dem Scheingut Bewegende, a. 3., und dann kann auch eine Sünde Ursache der andern werden, a. 4., davon im folgenden im einzelnen:

α. Die innern Ursachen der Sünde, qu. 76.—79., sind, nach dem vorhergehenden, solche von Seite des Intellektes, der Leidenschaft und des Willens. — Von Seite der Vernunft, qu. 76., wird zur Ursache der Sünde die Unwissenheit, sei es der allgemeinen Moralgrundsätze oder deren Anwendung aufs Einzelne, a. 1. Diese kann aber eine verschuldete oder unverschuldete sein, a. 2., und je nachdem sie das eine oder andere ist, sowie auch ob der Wille die Unwissenheit will, um freier sündigen zu können, entschuldigt die Unwissenheit von der Sünde oder nicht, a. 3., und wird dieselbe vermehrt oder vermindert, a. 4. — Von Seite der Leidenschaften, qu. 77., kann die Sünde verursacht werden: indem dieselben den Willen verleiten, a. 1., oder die Vernunft trüben, a. 2., und insofern nennt man solche Sünden, die daraus entstehen, Schwachheitssünden, a. 3.; ihre Wurzel ist im tiefsten Grunde immer eine unordentliche Eigenliebe, a. 4., die in ungeordneter Weise nach den kreatürlichen Gütern strebt, sei es infolge der Koncupiscibilität: nach sinnlichen durch Fleischeslust, und nach äußeren durch Augenlust, oder infolge der Irascibilität: nach Macht und so nach Hoffart des Lebens, weshalb 1. Joh. 2, 16 diese drei: Augenlust, Fleischeslust und Hoffart des Lebens als tiefste Sündenwurzel angibt, a. 5. Als solche nun und wenn sie nicht verschuldet entstehen, entschuldigen die Leidenschaften in etwas die Sünde, a. 6., ja sogar gänzlich, wenn sie den Vernunftgebrauch gänzlich aufheben, a. 7., dagegen kann auch trotz der Leidenschaft die Sünde eine schwere werden, wenn bei nicht aufgehobenem Gebrauch der Vernunft diese in einer schweren Sache der Leidenschaft nicht widersteht, a. 8. — Endlich von Seite des Willens, qu. 78., ist Ursache der

Sünde dessen Bosheit, malitia, wenn er mit Wissen und Willen an ein niederes sündhaftes Gut ein höheres daran gibt, a. 1., dieses tritt besonders bei der Gewohnheitssünde ein, a. 2., doch kann es auch ohne einen habitus zum Bösen geschehen, was sowohl aus der Sünde der Engel, als auch der ersten Menschen erhellt, a. 3. Es ist dieses die sogen. Bosheitssünde, die ihrem Wesen nach schwerer ist, als die Schwachheitssünde, a. 4.

β. Die äußern Ursachen der Sünde, qu. 79—84. — Von außen können auf den Menschen einwirken: Gott, die Geister und ein Mensch auf den andern.

Es fragt sich darum zuerst, ob auch Gott Ursache der Sünde sein könne, qu. 79.[1]) Nun ist klar, daß er die Sünde nach seiner Weisheit und Gerechtigkeit nur zuläßt, nicht aber direkt verursacht, a. 1., weil aber in jeder Sünde noch etwas Gutes mitenthalten ist, nämlich das Sein und der Akt als solcher, nicht aber der Defekt daran, so ist Gott, weil erste Ursache alles Seins und aller Aktualität, auch Ursache der Thätigkeit an der Sünde, insofern sie eine (metaphysisch) gute Thätigkeit ist, nicht aber an dem Defekt, d. i. dem Sündhaften daran, a. 2. Wenn dann die Schrift auch von einer Verblendung und Verhärtung des Sünders durch Gott spricht (Isai 6, 10; Röm. 9, 18), so ist Gott deshalb nicht die Ursache dieser Sünde, sondern er entzieht nach seiner Weisheit dem Sünder nur eine größere Erleuchtung der Gnade, weil er sieht, daß er ihr widersteht, a. 3., es kann aber diese Verblendung unter Umständen durch die Demütigung, welche die Sünde zur Folge hat, sogar zum Heile gereichen, a. 4.

Eine wirkliche äußere Ursache zur Sünde ist der Teufel, qu. 80., aber nicht durch innere Bewegung des Willens, wie diesen Gott innerlich zum Guten bewegen kann, sondern

[1]) Qu. 79 ist von Wichtigkeit für die Frage über die Zulassung des Bösen und den concursus universalis dabei, resp. die praemotio physica, cf. a. 2.

nur indirekt durch Vorhalten eines Scheingutes, a. 1., was auch durch innere Verursachung von Phantasiebildern und Erregung der Sinnlichkeit geschehen kann, a. 2.; niemals aber vermag der böse Feind mit all diesen Mitteln den Menschen zur Sünde zu zwingen, ihm die Freiheit zu nehmen, a. 3., auch ist er nicht bei jeder Versuchung zur Sünde direkt Ursache, sondern bei vielen nur indirekt, insofern er den ersten Menschen zum Falle gebracht, wodurch die menschliche Natur einen unordentlichen Hang zum Sündigen erhielt, a. 4.

Endlich kann der Mensch Ursache der Sünde sein an einem andern, ähnlich wie der böse Feind durch Aufreizung und Versuchung; allein noch in einer andern besondern Weise, die nur dem Menschen eigen ist, nämlich durch Uebertragung der Erbsünde, und darum muß hievon noch besonders abgehandelt werden (cf. Einltg. zu qu. 81.).

Ueber die Erbsünde, qu. 81.—84., kann näher untersucht werden: ihre Uebertragung, ihr Wesen und ihr Subjekt. — Ihre Uebertragung, qu. 81., geschieht durch die Generation, durch welche eine von Adam verschuldete Unordnung in der Natur auf alle Menschen, die von ihm abstammen, fortgepflanzt wird. Diese aber wäre als solche noch keine Sünde, wie auch von den Eltern ererbte üble Anlagen dies noch nicht sind, es wäre nicht eine Erbsünde, sondern nur ein Erbmangel; nun aber ist sie nach kirchlicher Lehre eine wirkliche Gattungsschuld, nicht nur ein Mangel. Das aber erklärt sich aus der Gattungseinheit der ganzen Menschheit mit Adam als ihrem ersten Prinzip: alle Menschen, die von Adam abstammen, bilden nämlich gleichsam einen Körper (ähnlich wie eine Körperschaft), und die vielen Menschen sind dessen Glieder; wie nun eine Sünde einem Gliede nicht zugerechnet wird, als Glied ohne Rücksicht auf die Seele als dem ersten bewegenden Prinzip, wohl aber in Verbindung und bewegt von demselben, so ist auch dieser Erbmangel nicht eine persönliche Sünde des einzelnen Menschen, aber

sie wird zu einer sündhaften und dem einzelnen Menschen nicht zwar als persönliche, wohl aber als Gattungssünde zugerechneten dadurch, daß derselbe als Glied der Menschheit durch die Abstammung vom ersten Prinzip der Menschheit von Adam gleichsam bewegt, d. i. zur Existenz gebracht wird, a. 1. So kann sich aber auch nur die erste Sünde Adams und nicht seine spätern, noch weniger die der Eltern auf die Kinder vererbt haben, denn diese Sünden sind etwas rein Persönliches, durch die Generation wird aber nur das Specifische und höchstens einige individuelle Zugaben fortgepflanzt; und so war eben die urständliche Gerechtigkeit ein Gattungsgeschenk und es vererbt sich darum auch nur deren verschuldeter Mangel, nicht aber rein persönliche Sünden auf die Nachkommen, a. 2.; eben deshalb, weil die Erbsünde in der Abstammung von Adam wurzelt, geht sie auch auf alle über, die von ihm durch Generation abstammen, a. 3. (über die unbefleckte Empfängnis Mariä, die insofern auch unter dem Gesetz der Erbsünde stand, aber davon bewahrt wurde, vgl. unten III. qu. 27. a. 1. u. 2.); dagegen, wenn jemand, wie Christus, nicht durch Generation von Adam abstammt, so geht auf ihn auch die Erbsünde nicht über, a. 4. und ebenso, wenn nur Eva gesündigt hätte, wäre ihre Sünde nicht als Gattungssünde auf die Nachkommen übergegangen, a. 5. — Das Wesen der Erbsünde, qu. 82., besteht nach dem Bisherigen, materiell und inhaltlich bestimmt, in einer Art natürlichem habitus zum Bösen, in einer krankhaften Naturanlage oder ungeordneten Disposition, die durch den Verlust der urständlichen Gerechtigkeit und der damit verbundenen Harmonie in der Natur verursacht wurde, a. 1.; wegen dieser einen Ursache ist darum in jedem Menschen auch nur eine Erbsünde, nämlich eben diese verschuldete Naturkrankheit, a. 2. Dagegen ist diese Unordnung in der Natur, die man auch Koncupiscenz nennt, wie bemerkt, nur das Materiale an der Erbsünde; das Formale, das, was

ihr das Wesen des Sündhaften gibt, das ist die Auflehnung des menschlichen Willens gegen Gott oder der von der Menschheit in Adam verschuldete Mangel der urständlichen Gerechtigkeit, woraus dann die Auflehnung der niedern Kräfte gegen die Vernunft folgte; darum ist die Erbsünde nicht die Koncupiscenz, sondern diese ist nur eine Folge jener, a. 3., und eben deshalb ist auch die Erbsünde nicht in dem einen mehr in dem andern weniger, wenn auch die Koncupiscenz in dem einen größer, in einem andern geringer ist, denn diese bethätigt sich nun nur nach dem Wegfall der urständlichen Heiligkeit verschieden, nach der verschiedenen persönlichen Disposition des Körpers und der Seelenkräfte eines jeden, die durch die paradiesische Gerechtigkeit nun nicht mehr harmonisch gebunden sind; während die gänzliche Privation der letztern ein mehr oder minder nicht zuläßt, a. 4.[1]) — Aus der Bestimmung des Wesens der Erbsünde ergibt sich nun auch, was Subjekt oder Sitz derselben sei, qu. 83.; da sie nämlich eine wirkliche Gattungssünde ist, Subjekt einer Sünde aber nur die Seele sein kann, so ist auch nur diese eigentlicher Sitz der Erbsünde, die Generation dagegen nur das Mittel ihrer Uebertragung, die Unordnung im Fleische ihre Strafe, a. 1. Ferner, weil die Generation die Belebung des Leibes durch das ganze Wesen der Seele, nicht nur durch eine einzelne Seelenkraft, zum Ziele hat, so ist die Seele als solche, nicht eine einzelne Potenz, wie etwa bei dieser oder jener persönlichen Sünde, Sitz der Erbsünde, a. 2., immerhin aber, weil die ererbte Anlage zur Sünde besonders durch den Willen zur aktuellen Sünde übergeführt wird, so kann man sagen,

[1]) Art. 3 u. 4 sind wichtig gegen die lutherische Bestimmung der Erbsünde: wäre die Koncupiscenz die Erbsünde, so bestünde sie auch in den Gerechtfertigten fort, weil auch in diesen die Koncupiscenz verbleibt; deshalb bestimmt man die Erbsünde allein richtig: als der von der Menschheit in Adam verschuldete Mangel der Erbgerechtigkeit oder heiligmachenden Gnade, aus dem dann die Koncupiscenz als Folge hervorgeht.

daß nach der Wesenheit der Seele zunächst der Wille infiziert sei, a. 3., wie dann auch alles, was mit der Generation zusammenhängt, das Geschlechtliche, besonders von der erbsündlichen Unordnung angesteckt ist, a. 4. — Nachdem so die innern und äußern Ursachen der Sünde untersucht sind, fragt sich noch, wie eine Sünde Ursache von andern werden kann, das aber geschieht besonders durch die sog. Hauptsünden, darum noch hievon:

γ. Die gegenseitige Ursächlichkeit der Sünden oder die Hauptsünden, qu. 84. — Es gibt nämlich gewisse Sünden, die sich zu den andern wie ihre Wurzel, ihr Anfang, Haupt oder Quelle verhalten. Und da denn erscheint nach dem Apostel, 1. Tim. 6, 10, die unordentliche Anhänglichkeit an die zeitlichen Güter und zwar besonders als Habsucht gefaßt, als die Wurzel aller Sünden, a. 1., ebenso ist, nach Ekli. 10, 15, im letzten Grund der Stolz der Anfang einer jeden Sünde, insofern diese immer eine Auflehnung gegen Gott ist, aber auch insofern der Stolz speciell eine unordentliche Begierde nach Auszeichnung oder besondern Vorzug aufgefaßt wird, weil dieses zu vielen Sünden führt, a. 2. Neben Habsucht und Stolz gibt es dann noch andere Sünden, die gleichsam wie das Haupt als das Bewegende und Anregende zu wieder andern Sünden führen, weshalb sie Hauptsünden genannt werden, a. 3., und als solche werden von Gregor neben Stolz und Geiz aufgezählt: der Neid, die Unkeuschheit, die Unmäßigkeit, der Zorn und die Trägheit, und so gibt es sieben Hauptsünden, a. 4. — Nach der Bestimmung der Ursachen der Sünden wird die ganze Abhandlung beschlossen mit der Untersuchung der Wirkungen der Sünde.

f. Die Wirkungen der Sünde, qu. 85.—90., sind die Schädigung der Natur, die Sündenmakel und die Strafe.

α. Die Schädigung der Natur, qu. 85. — Durch die (schwere) Sünde wird die übernatürliche Ausstattung, der

Gnadenstand, der aber nicht zur Natur gehört, sondern eine Zugabe zu derselben ist, gänzlich aufgehoben; dagegen die Natur wird zwar nicht in ihrem Wesensbestand geschädigt, wohl aber wird die natürliche Neigung zum Guten vermindert, weil durch jeden entgegengesetzten bösen Akt der gute Habitus geschädigt wird, a. 1. (cf. qu. 53., a. 2.), jedoch kann dadurch das Vermögen zum (natürlich) Guten zwar immer mehr vermindert, aber niemals ganz aufgehoben werden, weil es im Wesen der Natur liegt, a. 2.[1] Näher kann man dann diese Schädigung als eine Verwundung der Natur bezeichnen und so entsprechen den vier Grundvermögen auch vier Wunden, vulnera naturae: der Verstand wird verwundet durch die Verfinsterung, vulnus ignorantiae, der Wille durch den Hang zum Bösen, vulnus malitiae, die Irascibilität durch die Schwäche, vulnus infirmitatis, und die Koncupiscibilität durch die unordentliche Begierlichkeit, vulnus concupiscentiae; und zwar sind diese Wunden sowohl eine Folge der Erbsünde, weil durch den Wegfall der urständlichen Gerechtigkeit die rechte Ordnung der Kräfte gestört wurde, als dann auch der persönlichen oder aktuellen Sünde, weil dadurch der gute habitus geschwächt wird, a. 3. Daraus folgt auch, daß die Sünde die Geordnetheit und Schönheit der Seele schädigt, die übernatürliche Schönheit hebt sie gänzlich auf, die natürliche verunstaltet sie, a. 4. Endlich erscheinen auch körperliche Schäden, der Tod und die Leiden als Folgen der Erbsünde, insofern nämlich die Urgerechtigkeit diese gleichsam gebunden hielt, mit deren Wegfall sie dann eintreten mußten, a. 5., denn Tod und Leiden sind an und für sich die notwendige Folge der menschlichen Natur und konnten nur durch ein übernatürliches Gnadengeschenk ferne gehalten werden, das dann eben durch die Sünde verscherzt wurde, a. 6.

---

[1]) Art. 2, ist wichtig zur Widerlegung der altlutherischen Auffassung, wonach gewisse Anlagen zum Guten, speciell der freie Wille zum sittlich-religiös Guten gänzlich verloren gegangen wären.

β. Die Sündenmakel, qu. 86. — Eine fernere Wirkung der Sünde ist die Sündenmakel (oder die Schuld, der Schuldzustand, macula culpae, verschuldete Makel[1]). Eine Makel entsteht durch den Wegfall des Lichtes, durch den Schatten; das Licht und der Glanz der Seele aber ist ein doppelter: ein übernatürlicher durch das Licht der Gnade und ein natürlicher durch die Wohlgeordnetheit der Akte von der Vernunft; beides wird durch die Sünde aufgehoben und so entsteht eine Makel, eine Verfinsterung der Seele, a. 1. (und zwar eine verschuldete Makel, eine macula culpae, weil durch eine Sünde bewirkt, ad. 3.). Auch ist diese Makel ein bleibender Zustand, ein Schuldzustand, der nicht aufhört mit dem Aufhören des Aktes der Sünde, sondern nur durch einen dem bösen vernunftwidrigen entgegengesetzten Akt des Vernunftlichtes, und mit der Wiedereingießung des Lichtes der Gnade, a. 2.

γ. Die Straffälligkeit (reatus poenae), qu. 87., ist die letzte Folge der Sünde. Dabei kommt zunächst in Betracht der Begriff der Strafe. Auf jede Sünde gehört nämlich eine Strafe, denn wer sich gegen eine Ordnung empört, muß nach derselben Ordnung darniedergehalten, verdemütigt werden; die Sünde aber ist eine Empörung gegen eine dreifache Ordnung: gegen die Vernunft, gegen das menschliche und gegen das göttliche Gesetz, und ihr entspricht eine dreifache Strafe: die Gewissensbisse, die menschliche und die göttliche Strafe, a. 1., und so gehört zum Begriff der Strafe: der widerwillige Entzug von einem Gute, das an und für sich erlaubt wäre, als Sühne für die An=

[1]) Dieser verschuldete Zustand wird macula culpae genannt, was dem Begriff der Schuld oder Schuldzustand entspricht. Die Schuld ist also ein verschuldeter, d. i. freiwillig verursachter Mangel des (Gnaden=) Lichtes der Seele (Schuld = Mangelndes, Geschuldetes); der macula culpae entspricht dann der reatus poenae, die Straffälligkeit (cf. qu. 87) und dieses sind die zwei wesentlichen Folgen der Sünde.

eignung eines Gutes, das nicht erlaubt war (cf. p. tot. spec., a. 6.). — Fragt man näher nach der Beschaffenheit der Strafe, so kann man allerdings zunächst sagen, daß schon die schlimmen Folgen der Sünde: Krankheit, Unseligkeit, immer tieferes Versinken in die Sünde, eine und zwar die nächste Strafe der Sünde sind, a. 2. Dagegen die adäquaten Strafen sind dies nicht, sondern auf eine schwere Sünde gehört eine ewige Strafe, und das deswegen, weil die schwere Sünde eine Unordnung oder Auflehnung wider Gott ist, welche die Ordnung zu ihm oder die Verbindung durch die Liebe gänzlich aufhebt; deshalb ist ein Anknüpfungspunkt für diese Ordnung nicht mehr da, und so ist, so viel am Menschen gelegen, wenn nicht Gott ihn wieder begnadigt, die Trennung und so die Straffälligkeit eine ewige, a. 3., und zwar besteht, genauer bestimmt diese Strafe in zweierlei, dem zweifachen Wesen der schweren Sünde entsprechend; diese ist nämlich einerseits eine aversio a Deo, eine Abwendung von Gott, dem unendlichen Gut, und insofern hat die Sünde etwas Unendliches in sich, deshalb gebührt ihr auch eine unendliche Strafe und das ist die poena damni, der Verlust Gottes; andererseits ist die Sünde eine conversio ad creaturas, eine unordentliche Zuwendung zur Kreatur, dies aber ist etwas Endliches und so gehört darauf auch eine endliche Strafe, das ist die poena sensus, die Peinigung, die in sich etwas Endliches ist, a. 4. — Ist nun dies die entsprechende Strafe für die schwere Sünde, so doch nicht für die läßliche; diese ist nämlich nicht eine gänzliche Trennung von Gott, die Ordnung der Liebe zu ihm wird nicht aufgehoben, sondern geschädigt, darum ist immer noch ein Anknüpfungspunkt an sie da, und deshalb tritt auch nicht eine irreparable, sondern nur eine zeitliche Strafe ein, a. 5. — Für diese Strafe nun besteht in dem Schuldigen die Straffälligkeit, reatus poenae, bis die Strafe ausgehalten ist; doch hat die Strafe für denjenigen, der indessen die Schuld

bereut und tilgt, nicht mehr nur den Charakter einer widerwilligen Strafe, sondern einer freiwilligen Genugthuung, a. 6. Letztere, die Genugthuungswerke, können auch freiwillig für andere übernommen werden, ohne eigentliche Schuld, während eine eigentliche Strafe immer eine persönliche Schuld voraussetzt; die Strafen der Erbsünde dagegen, die keine persönliche ist, sind die sog. Poenalitäten, die Wunden oder die Unordnung der Natur, die selbst wieder durch freiwillig übernommene Bußwerke, die dann aber nicht den Charakter von Strafen, sondern von Heilmitteln haben, geheilt werden können, a. 7.[1]); wo aber solche Genugthuungswerke für andere übernommen werden, können sie doch auch für den Uebernehmenden den Charakter von Heilmitteln haben, a. 8.

Nach dem Bisherigen hängt die Strafe von der Schwere der Schuld ab, deshalb ist abschließend noch abzuhandeln von der schweren und läßlichen Sünde, qu. 88.—90. — Es besteht nämlich ein wesentlicher Unterschied zwischen schwerer und läßlicher Sünde, qu. 88., die schwere Sünde hebt die Ordnung und Verbindung mit Gott gänzlich auf, weshalb auf sie eine ewige Strafe fällt; dagegen die läßliche Sünde hebt diese Verbindung nicht gänzlich auf, sondern schädigt sie nur, und darum gebührt ihr auch nur eine zeitliche Strafe, a. 1. Deshalb besteht zwischen beiden ein Unterschied der Art, die schwere Sünde geht auf Objekte, die mit der geforderten Liebe zu Gott oder zum Nächsten unvereinbar sind, sie schlechthin aufheben, die läßliche dagegen nicht, a. 2.; wohl aber kann letztere auf erstere disponieren durch Mehrung der Freude am Sündhaften und durch Schwächung des Willens, a. 3.; dagegen kann nicht an und für sich etwa durch Addition eine läßliche Sünde zu einer

[1]) Die Strafe ist zunächst Sühne, poena vindicativa, sie kann aber auch zugleich Heilmittel sein, poena medicinalis, sie ist aber zunächst ersteres und erst sekundär letzteres. Den vindikativen Charakter der Strafe verkennen alle Systeme, welche die Willensfreiheit leugnen.

schweren werden, a. 4., außer wenn durch einen neuen Umstand die Art zu einer schwer sündhaften verändert wird, a. 5.; umgekehrt aber kann eine an und für sich schwere Sünde für den Sündigenden nur eine läßliche werden wegen mangelnder Ueberlegung, a. 6. — Ist so ein wesentlicher Unterschied zwischen schwerer und nicht schwerer Sünde, so ist doch auch die läßliche Sünde, qu. 89., eine Sünde und Unvollkommenheit: sie bewirkt eine Makel, nicht zwar am Gnadenstand, wohl aber an dem einzelnen Akt, da sie eine Unvollkommenheit daran ist, a. 1.; sie wird darum vom Apostel passend mit dem Holz und Stroh am Gebäude der Vollkommenheit verglichen, 1. Kor. 3, 12, das ausgebrannt werden muß, a. 2. Ihre Wurzel aber hat die läßliche Sünde in einer nicht festen Unterordnung des Niedern unter das Höhere, der Sinnlichkeit unter die Vernunft und der Vernunftthätigkeit unter die Ueberlegung, wodurch dann eine Unordnung, jedoch ohne Aufhebung der Beziehung zum letzten Ziele, entsteht. Es beruht deshalb die läßliche Sünde wesentlich in einer Schwäche, und deshalb hätte auch der Mensch im reinen Urzustand nicht läßlich gesündigt, bevor er schwer gefallen, a. 3., es können auch die Engel, gute oder böse, nicht läßlich sündigen, a. 3., und umgekehrt sind die ersten aufsteigenden unordentlichen Regungen der Sinnlichkeit noch nicht schwere Sünden, weder in den Gläubigen, noch in den Ungläubigen, während in den gefallenen Geistern alle Bethätigung schwer sündhaft ist, a. 5. Dagegen ist es auch nicht denkbar, daß jemand neben der bloßen Erbsünde, nur läßlich sich verfehle, denn mit dem Eintritt des Vernunftgebrauches wird er vor die Entscheidung für oder wider Gott gestellt; entscheidet er sich für Gott, so erhält er die Gnade und damit die Nachlassung der Erbsünde, entscheidet er sich aber wider Gott, so sündigt er damit schwer, a. 6. — Damit ist die Untersuchung über die Sünde, als des innern Prinzips des Bösen, zum Abschluß gebracht und dabei ähnlich

wie bei der Tugend, Wesen, Einteilung, Relation, Ursache und Wirkung erschöpfend wissenschaftlich bestimmt. Nun aber gibt es auch noch äußere Prinzipien des sittlichen Handelns, d. h. solche, die von außen in den Menschen hineinwirken, und es sind deshalb diese noch näher zu betrachten.

B. Die äußern Prinzipien des sittlichen Handelns, qu. 90.—114.

Das äußere Prinzip, das zum Bösen antreibt, ist der Dämon; über die dämonischen Versuchungen aber ist schon abgehandelt worden (cf. oben qu. 80. und I. qu. 111., a. 2. u. 3.). Es erübrigt deshalb hier nur noch das äußere Prinzip zum Guten zu betrachten und das ist Gott, der dazu unterrichtet mit dem Gesetz und hilft mit der Gnade. Die zwei äußern Prinzipien des sittlichen Handelns sind darum Gesetz und Gnade.

1. Vom Gesetz, qu. 90.—109.

Zur Einleitung, qu. 90.—93., ist zuerst dessen Wesen, Einteilung und Wirkung zu betrachten, worauf die verschiedenen Gesetze im Einzelnen zu untersuchen sind [1]). — Das Gesetz ist nach seinem Wesen, qu. 90., eine Regel und ein Maßstab des richtigen Handelns und geht deshalb von der Vernunft aus, welche die nächste Regel des Handelns ist, a. 1. Nun geht aber die Regelung durch die Vernunft immer auf ein Ziel, welches das Gut der Glückseligkeit ist, dagegen das Gesetz speciell nur auf das bonum commune, auf das Gemeinwohl, und wenn es auch einzelne Handlungen ordnet, so doch diese immer nur mit Rücksicht auf

---

[1]) Die Abhandlung über das Gesetz beruht auf Aristot. Ethic. et Politic.; Isidor, Etymol.; Gratian; für das ewige Gesetz: Augustin, de libero arbitrio de civ. Dei; für das göttliche Gesetz wesentlich auf der Bibel. In tiefsinniger Weise wird darin das Naturrecht im ewigen, das menschliche im Naturrecht begründet und für beide das göttliche oder geoffenbarte Gesetz als Richtschnur hingestellt.

das Allgemeine oder die Gesellschaft, a. 2. Deshalb kann auch nicht der Einzelne als solcher Gesetze geben, sondern nur entweder die Gesellschaft oder eine amtliche Person, der die Sorge für die Gesellschaft obliegt, a. 3., auch muß das Gesetz, damit es rechtskräftig sei, der Gesellschaft gehörig veröffentlicht, promulgiert sein. Daraus setzt sich die Definition des Gesetzes zusammen: „Es ist eine Regelung durch die Vernunft, zum allgemeinen Wohl, von dem, dem die Sorge um eine Gemeinschaft zukommt, erlassen", a. 4. — Die Einteilung der Gesetze, qu. 91., ergibt sich aus ihrem Wesen. Da „das Gesetz nichts anderes ist, als die Anordnung der praktischen Vernunft eines Vorgesetzten, der irgend eine Gesamtheit regiert", über alle Wesen aber, die zusammen auch eine Gesamtheit bilden, Gott als höchster Herrscher steht, so gibt es für sie zu oberst ein Gesetz in Gottes Geist und das nennt man das „ewige Gesetz", a. 1. Davon legt nun Gott einen Abglanz als natürliche Anlage und sekundäre Regel des richtigen Handelns in jedes Wesen, speciell in die geistige Natur, und das ist dann das „Naturgesetz", a. 2. Dieses muß aber selbst wieder für die einzelnen Verhältnisse näher appliziert und bestimmt werden, und das leistet das „menschliche Gesetz", a. 3. Da aber dies an gewissen Mängeln leidet und zudem der Mensch zu einem übernatürlichen Ziele bestimmt ist, zu dem ein bloß natürliches Gesetz nicht hinzuleiten vermag, so muß dazu hinzukommen ein geoffenbartes „göttliches Gesetz", a. 4., das in ein unvollkommeres altes und ein vollkommenes neues zerfällt, a. 5., und so unterscheidet man die vier Arten von Gesetzen: das ewige Gesetz, das Naturgesetz, das menschliche und geoffenbarte Gesetz; in einem uneigentlichen Sinne, wegen der natürlichen Inklination zu einer Thätigkeit, wie sie sich beim Naturgesetz findet, spricht man dann wegen der Neigung zum Bösen auch noch von einem „Gesetz der Sünde", a. 6. — Zweck und Wirkung des Gesetzes, qu. 92., ist nach dem Bisherigen, die Unter-

gebenen in der Ordnung der betreffenden Gemeinschaft, für die es erlassen wird, gut und tugendhaft, resp. tüchtig zu machen, a. 1. Deshalb wird es entweder das Gute „befehlen", oder Böses „verbieten", oder Indifferentes „zulassen", und endlich durch „Strafen" zur Beobachtung anhalten, und das sind darum die vier Formen der Bethätigung des Gesetzes, a. 2. — Nach diesen einleitenden allgemeinen Bestimmungen können nun die Gesetze im besondern betrachtet werden.

a. Das ewige Gesetz, qu. 93. — Das oberste Gesetz ist das ewige. Es ist nichts anderes als der Plan oder die Regel in Gottes Geist, wie sich die kreatürlichen Wesen bethätigen sollen, im Unterschied zu den Ideen, die das Vorbild oder der Plan des Wesens der Dinge sind, a. 1. Es ist als solches der Urgrund aller Gesetze, ein Abglanz aber, oder eine Einstrahlung desselben ist vorab das Naturgesetz, der Habitus der obersten Moralprinzipien im menschlichen Geist, a. 2., und aus ihm sind dann auch alle andern Gesetze, abzuleiten, „so daß im Irdischen nichts gerecht und gesetzmäßig ist, was die Menschen nicht aus dem ewigen Gesetze ableiten", a. 3. -- Darum ist dem ewigen Gesetz auch alles kreatürliche Thun und Handeln unterstellt, die notwendigen Gesetze in der Natur, a. 4., die zufälligen Ereignisse in ihr, insofern die Natur ohne ihr Wissen durch das ihr anerschaffene Naturgesetz sich nach dem ewigen Gesetz bethätigt, a. 5., und endlich der Mensch, der einerseits auch diese natürliche Anlage oder Hinneigung zur richtigen Bethätigung vom ewigen Gesetz seiner Natur eingegossen erhalten hat, andererseits aber mit vernünftiger Erkenntnis dasselbe beobachten muß, a. 6.

b. Das Naturgesetz, qu. 94. — Diese natürliche Hinneigung zur guten und vernunftgemäßen Bethätigung, die dem Menschen vom Schöpfer als ein Abdruck des ewigen Gesetzes anerschaffen ist, bildet in ihm das Naturgesetz und es ist dieses insofern eine Art natürlicher Habitus zum Guten, a. 1. Es ist dasselbe, näher bestimmt, die sog. Synteresis

oder der Habitus der obersten sittlichen Prinzipien, zu deren Erkenntnis der Mensch mit dem Erwachen der Vernunft naturgemäß sogleich gelangt; und zwar ist das oberste sogleich einleuchtende Prinzip: das Gute ist zu thun, das Böse zu lassen; woraus sich dann leicht als nächstabgeleitete Prinzipien ergeben: Recht und Pflicht des Individuums zur Selbsterhaltung; der Gattung zu ihrer Erhaltung; die Pflicht zur Gerechtigkeit in der Gesellschaft, „was du nicht willst, daß man dir thu', das füg' auch keinem andern zu"; die Pflicht zur Wahrheit, resp. Gotteserkenntnis, a. 2. Insofern wurzeln alle Tugenden wenigstens nach dem allgemeinen Charakter ihrer Güte im Naturgesetz, im einzelnen aber ist deren nähere Bestimmung eine Ableitung der Vernunft aus jenen obersten Prinzipien, a. 3. Deshalb ist auch bei allen Menschen das Naturgesetz zwar das gleiche den obersten Prinzipien nach, in den Konklusionen daraus aber können sie sich irren, a. 4. Ebenso ist es bezüglich jener Prinzipien unveränderlich, nicht aber in nebensächlichen Bestimmungen, a. 5., und jene sind ewig und unvertilgbar der menschlichen Seele eingeprägt, während in den abgeleiteten Wahrheiten eine Verderbnis und Vergessenheit eintreten kann, a. 6.

c. Das menschliche Gesetz, qu. 95.—98. — Eine weitere Ableitung aus dem ewigen und Naturgesetz ist das menschliche Gesetz; es kommt bezüglich desselben näher in Betracht: sein Wesen, seine Autorität und seine Abänderung.

Was das Wesen anbetrifft, qu. 95., so ist vorab klar, daß es neben dem Naturgesetz noch ein menschliches Gesetz geben muß; denn durch das Naturgesetz hat der Mensch wohl eine gewisse Neigung zur richtigen oder tugendhaften Bethätigung, aber diese genügt in der Regel nicht wegen der verderbten Natur des Menschen, sondern es ist als Nachhilfe noch eine gewisse Disziplin oder Zucht notwendig, die vom Bösen abschreckt, wodurch erst ein geordnetes gesellschaftliches Leben ermöglicht wird, und das macht gewisse menschliche

Gesetze notwendig, a. 1. Alle diese Gesetze aber sind wesentlich nichts anderes als Folgerungen oder nähere Bestimmungen des Naturgesetzes: Folgerungen, wie z. B., daß der Mord verboten, weil er dem Naturgesetz, daß man dem Nächsten nichts Böses zufügen darf, widerspricht; nähere Bestimmungen, wie z. B., daß auf dem betreffenden Fehler, da nach dem Naturgesetz das Böse eine Strafe verdient, die und die bestimmte Strafe ruht; erstere Gesetze haben mehr, letztere, als etwas mehr Zufälliges, weniger von der Kraft des Naturgesetzes, a. 2. Darum ist das menschliche Gesetz eine mensura mensurata, d. i. eine von dem ewigen und dem Naturgesetz selbst bestimmte, von Menschen erlassene Regel oder Richtschnur für das richtige Handeln zum Wohle der Societät; und das ist es, was schon die alte Definition Isidors sagen will: „das Gesetz sei moralisch, gerecht, ausführbar, naturgemäß, den Sitten des Vaterlandes, Ort und Zeit entsprechend, notwendig, nützlich, klar, damit es nicht mißdeutet werden kann, und nicht zum privaten Vorteil, sondern zum gemeinen Wohl erlassen“ (Etym. lib. 5. cp. 3); a. 3. Nach demselben Autor wird es auch, je nachdem man verschiedene Einteilungsgründe annimmt, passend eingeteilt in ein Völker- und Civilrecht; Fürsten-, Priester-, Militärgesetz; monarchisches, aristokratisches, republikanisches Gesetz; und Verordnungen nach den verschiedenen Objekten oder Gegenständen, a. 4.

Bezüglich der Autorität des Gesetzes, qu. 96., kann man näher untersuchen: auf was es geht und wie es verpflichtet. Weil nun das Gesetz nach seiner Wesensbestimmung auf die Förderung des Gemeinwohles geht, so muß es mehr allgemein gehalten sein und auf viele Personen, Geschäfte und Zeiten passen, a. 1.; auch kann es, weil es nach einem alten Grundsatz possibilis „ausführbar“ sein soll und darum nicht nur für die Vollkommenen, sondern auch für die Unvollkommenen erträglich sein muß, nicht alle Fehler verbieten wollen, sondern nur die größern, besonders solche, die auch

andern schaden und ohne deren Verhinderung die Ordnung in der Societät nicht gewahrt werden könnte, a. 2., aus dem gleichen Grunde kann das Gesetz auch nicht alle Tugenden gebieten, sondern vorzüglich nur diejenigen, die eben auch auf die Societät Bezug haben, also die Bürgertugenden a. 3. — Ein gerechtes Gesetz nun verpflichtet im Gewissen, weil es ein Ausfluß des ewigen Gesetzes ist; gerecht aber ist es, wenn es auf das Gemeinwohl geht, von der zuständigen Obrigkeit erlassen wird und den Untergebenen nicht übermäßige Opfer für das Gemeinwohl auferlegt; ein ungerechtes Gesetz dagegen, das gegen diese drei Erfordernisse verstoßt, verpflichtet nicht im Gewissen, außer allenfalls zur Verhütung von Aergernis und Unruhen; ein Gesetz endlich, das gegen das göttliche Gesetz geht, also zur Sünde verpflichten will, z. B. zur Apostasie, darf nicht beobachtet werden, a. 4. So verpflichtet aber ist man für alle Gesetze, die von dem Obern herrühren, unter dessen Jurisdiktion jemand steht, wo dann aber zudem der höhere Obere von Verordnungen des niedern dispensieren kann, a. 5. Diese Dispensation tritt besonders ein, wo das Gesetz, das nie alle Fälle zu berücksichtigen vermag, in einem einzelnen Falle das Gemeinwohl eher schädigte als förderte, so zwar, daß, wenn hier nicht mehr rechtzeitig an den Obern rekurriert werden kann, sogar die Selbstdispensation oder Epikie erlaubt ist, a. 6.

Dem menschlichen Gesetz kommt die Veränderlichkeit zu, im Unterschied zum ewigen und zum Naturgesetz, qu. 97. Da nämlich das Gesetz eine Anordnung der Vernunf ist, diese aber später etwas besser ordnen kann, als in frühern weniger fortgeschrittenen Zeiten, und auch weil die Zeitverhält nisse, denen die Gesetze angepaßt sein sollen, sich ändern, so muß es eine Veränderung der Gesetze geben, a. 1. Doch soll eine solche Aenderung nicht vorschnell wegen jeder kleinern Verbesserung vorgenommen werden, sondern nur wegen einer sehr wichtigen Ursache, weil sonst die Gewohnheit, die zur

Autorität und Beobachtung der Gesetze sehr wichtig ist, zu schnell aufgehoben würde, resp. sich nicht bilden könnte, a. 2. Diese Gewohnheit hat in Rechtssachen eine so große Kraft, daß sie, wenn von den Obern geduldet, geradezu Gesetzeskraft entgegen einem frühern Gesetz erhalten kann, weil daraus die gemeinsame Vernunft, welche jenes Gesetz als der Veränderung bedürftig erachtet, sich ausspricht, a. 3. Ebenso kann, wie schon unter anderer Rücksicht betrachtet worden ist, für einen einzelnen Fall ein Gesetz geändert, resp. davon dispensiert werden, wenn es nämlich offenbar schädlich wirkte, doch soll das nur, außer im drängenden Notfall, auf das Urteil des Obern hin geschehen, weil sonst aus der Willkur des Einzelnen, der sich selbst dispensieren wollte, große Uebelstände entstünden, a. 4.

d. Das göttliche Gesetz, qu. 98.—109. — Das menschliche Gesetz wird ergänzt und verstärkt durch das göttliche oder geoffenbarte Gesetz, das den Menschen zum übernatürlichen Ziele hinleiten soll, es zerfällt in ein alt- und neutestamentliches, wovon nun im besondern (ct. qu. 91. a. 5).

α. Das alttestamentliche Gesetz, qu. 98.—106. — Es kann dasselbe zunächst im allgemeinen und dann im einzelnen, in seinen Vorschriften, betrachtet werden. — Im allgemeinen, qu. 98., ist gegen die Antinomisten und Manichäer festzuhalten, daß es ein gutes Gesetz ist, denn es entspricht durchaus der Vernunft, als der Norm des Gesetzes, und es ist in ihm nichts Vernunft- oder Sittenwidriges, doch ist es noch nicht das vollkommenste schlechthin, da es erst auf Christus vorbereitet, a. 1.; als Vorbereitung auf Christus stammt es darum von Gott und nicht, wie jene Häretiker behaupteten, von einem bösen Urprinzip, a. 2., doch ist es, eben als vorbereitendes, zum teil nicht unmittelbar von Gott, sondern durch Vermittlung dienender Engel gegeben, a. 3.; auch ist es nur dem jüdischen Volke gegeben, weil aus ihm der Messias hervorgehen sollte, a. 4. Darum ist es in seinen

Ceremonialgesetzen für die Heiden nicht verpflichtend gewesen, sondern diese hatten nur das Naturgesetz, a. 5.; doch ist es zur rechten Zeit nach dem Naturgesetz und vor dem Gesetz der Gnade von Moses erteilt worden, damit der menschliche Hochmut vorher erfahren konnte, wohin er ohne göttliche Nachhilfe verirre, und die Guten nachher von weiterer Verirrung bewahrt, aber auch von der Unfähigkeit, es von sich aus genügend zu beobachten, überzeugt würden, a. 6.

Nach dem Zweck dieses Gesetzes richtet sich dann seine Einteilung, qu. 99. Sein Ziel ist nämlich die Verbindung mit Gott; dazu aber ist etwas durchaus notwendig, anderes aber ersprießlich, darum ist es zwar in seinem Wesen eins, aber in seinen Bestimmungen unterschieden, a. 1. Nun verbindet mit Gott die Freundschaft, diese aber ist, als mit dem Urguten, nur durch das Gute möglich, und darum muß das Gesetz zunächst Moralgebote als Anleitung zum guten Handeln geben, a. 2., dann aber muß sich der Mensch als sinnlich-geistiges Wesen nicht nur durch die innern geistigen, religiösen Akte mit Gott in Verbindung setzen, sondern auch durch äußere Kulthandlungen, und so war des fernern ein Ceremoniengesetz notwendig, a. 3. Die Verbindung mit Gott muß endlich auch die richtige Verbindung der Menschen unter sich im Gefolge haben, diese aber vollzieht sich im Staate durch Ausübung der Gerechtigkeit und auch diese mußte durch das Gesetz näher bestimmt werden; das aber führte zu einem staatlichen oder richterlichen Gesetz, a. 4. Und so zerfällt das alttestamentliche Gesetz in ein Moralgesetz, Ceremonialgesetz und richterliches Gesetz, und alle andern Bestimmungen, wie die sog. Zeugnisse, Heiligungen und Aufträge lassen sich auf diese drei zurückführen oder stehen mit ihnen in Beziehung als Mittel zur Erfüllung des Gesetzes, a. 5. Und als solche Anregungen zur Erfüllung mußten für den unvollkommenen Zustand des alten Bundes, der gleichsam dem Kindheitsalter

entspricht, besonders zeitliche Versprechungen, aber doch in Hinordnung auf Gott, gegeben werden, a. 6.

Das Moralgesetz, qu. 100., enthält wesentlich nur die Gebote des Naturgesetzes, doch diese durch die Offenbarung genauer bestimmt, da wo in dem Ziehen der Konsequenzen desselben die bloße Vernunft größere Schwierigkeiten hätte und leicht in Irrtum geraten könnte, a. 1. Als göttliches Gesetz ordnet es das ganze moralische Leben des Menschen, im Unterschied zum bürgerlichen, das nur auf die Bürgertugenden geht, a. 2. Kurz ist es zusammengefaßt im Dekalog, indem in ihm die moralischen Prinzipien und die weitern Konklusionen mitenthalten sind, a. 3. Es zerfällt derselbe in zwei Teile, mit drei Geboten gegen Gott und sieben gegen den Nächsten a. 4., und es ist diese Einteilung eine sehr passende für ein Gesetzbuch des Gottesstaates, denn in den drei ersten Geboten haltet es an zur Treue, Ehrerbietigkeit und dem richtigen Dienst gegen dessen Herrn, in den sieben andern aber zum guten Verhalten in Werk und Wort und Gesinnung gegen dessen Mitbürger a. 5. Es sind auch die Gebote in der richtigen Reihenfolge nach diesen Gesichtspunkten angeordnet, da immer zuerst das Auffälligere, und mehr der Vernunft Widersprechende verboten wird, a. 6., und endlich ist die Art und Weise der Mitteilung des Dekalogs, die an die Gebote geknüpften Versprechungen und Drohungen eine durchaus entsprechende, a. 7. Die so gebotenen Gesetze sind, weil nur auf das Wesentliche und von allen Erfüllbare gehend, durchaus indispensabel a. 8. — Mit dem Dekalog ist das moralische Grundgesetz gegeben, doch war es angezeigt, demselben noch gewisse Ergänzungen beizufügen; dieselben brauchten jedoch nicht die Art und Weise der Tugendübung, ob sie z. B. aus einem bleibenden Habitus hervorgehen müsse oder nicht, zu berühren, da es genügte, zu deren wirklicher Ausübung anzuhalten, a. 9., auch mußte nicht neben dem besondern Gebot der Liebe Gottes noch beigefügt werden, wie alle Tugend, um vollkommen zu sein, aus dieser Liebe

hervorgehen soll, a. 10.; wohl aber war es notwendig, noch gewisse Folgesätze und genauere Bestimmungen, wie z. B. über die Abgötterei, das Fluchen, die Pietät gegen die Eltern zum Dekalog ausdrücklich hinzufügen, weil dieselben sich nicht so unmittelbar und klar für jedermann ergaben, a. 11. — So ordnete das Moralgesetz des alten Bundes zunächst das moralische Leben und leitete damit zu einer natürlichen Tugendübung und Gerechtigkeit an; die übernatürliche Tugend oder Gerechtigkeit aber, die in dem eingegossenen Gnadenstand besteht, vermochte es durch sich nicht zu vermitteln, denn diese kommt nur durch die Erlösungsgnade Christi, a. 12.

Das Ceremonialgesetz, qu. 101.—104., kann betrachtet werden nach seinem Wesen, Ziel und Dauer. — Das Wesen desselben, qu. 101., besteht in der Regelung des Kultes oder Gottesdienstes, a. 1., der Dienst Gottes aber ist wegen der sinnlich-geistigen Natur der Menschen notwendig ein innerer und äußerer. Letzterer ist der Kult im eigentlichen Sinne und sinnbildet den innern Gottesdienst, der wesentlich in der Verbindung mit Gott durch Intellekt und Willen besteht. Weil nun diese im alten Bund noch eine unvollkommene, erst auf Christus hindeutende war, so mußte auch der Kult ein vorbildlicher, auf Christus hindeutender sein, a. 2. Diese Vorbildlichkeit und die Erziehung auf Christus hin, sowie die Vorsorge, um das Volk vor der Idololatrie zu bewahren, forderte auch mehr Ceremonien als im neuen Bund, a. 3. Die vielen Ceremonien aber werden unterschieden in Opfer, Mittel der Opfer oder Heiligtümer, und Mittel der Heiligung oder Sakramente und Gebräuche, a. 4. — Der Zweck all dieser Ceremonien, qu. 102., ist ein wohlberechneter und sie sind demselben angepaßt, a. 1. Sie sollten nämlich einerseits für ihre Zeit zum richtigen Gottesdienst anleiten, andererseits auf Christus vorbildlich hindeuten; das erstere ist ihr nächster oder buchstäblicher Zweck und ging besonders auf Bekämpfung

der Idololatrie, Feier des Andenkens der Gottesthaten, Darstellung der Unterwerfung unter Gott und Erhebung des Geistes zu ihm; das zweite ist ihr figürlicher Zweck, und danach sind sie eine Allegorie auf Christus und die Kirche, sie haben auch einen moralischen, erbaulichen Sinn und deuten endlich als Anagogie auf die jenseitige Glorie hin, a. 2. Das läßt sich nun im einzelnen nachweisen: an den Opfern, Heiligtümern, Sakramenten und Gebräuchen oder Beobachtungen. Die Opfer zerfielen in Brandopfer, Sühnopfer und Friedopfer und waren passend angeordnet, um die Unterordnung unter Gott darzustellen, indem nur das Beste von allem dem Herrn dargebracht werden durfte und dieses entweder ganz vernichtet wurde zu Ehren des Herrn über Leben und Tod oder zur Sühne für den Menschen, der durch die Sünde dem geistigen Tod verfallen, oder ein Teil davon genossen werden mußte zur Sinnbildung der Vereinigung mit Gott; die Ceremonien dabei waren streng unterschieden von denen bei heidnischen Opfern; sie hatten auch alle eine erbauliche Bedeutung und deuteten vor allem auf Christus, als das vollkommenste Opfer hin, a. 3. Die Heiligthümer, d. i. der Tempel, die Geräte darin und die Feste hatten den Zweck der besondern Gottesverehrung und ebenfalls einen nächsten buchstäblichen und einen entferntern tiefsinnigen figürlichen Sinn: so die Dreiteiligkeit des Tempels in Allerheiligstes, Heiliges und Vorhof; die Bundesarche mit dem Gnadentron und den Cherubim in ersterem; der Rauchaltar, der Schraubrottisch und der siebenarmige Leuchter im zweiten; der Brandopferaltar und das Waschbecken im letztern; und endlich die Festlichkeiten, welche in tägliche, das Morgen- und Abendopfer, wöchentliche der Sabbath, monatliche, der Neumond, und jährliche, Ostern und Pfingsten, und die Feste des siebenten Monats zerfielen; durch alle diese Einrichtungen zieht sich der Gedanke von der einzig wahren monotheistischen Gottesverehrung, im Unterschied zur Idololatrie, von der höhern Weis-

heit der Offenbarungsreligion, und von der Vorbildlichkeit auf Christus und das jenseitige Leben, a. 4. Die Sakramente waren Heiligungen oder Weihungen für den Dienst Gottes und zwar drei für das Volk: die Beschneidung, der Genuß des Osterlammes und die Reinigungen; und drei für die Priester: die Priesterweihe, die Darbringung der Opfer, und die levitischen Reinigungen; und auch diese Heiligungen entsprachen ihrem Zwecke, dem nähern und buchstäblichen, nämlich besonders der Festigung im Dienst des einen wahren Gottes und dem entfernteren, nämlich der Hindeutung auf Christus, seine Erlösung und die neutestamentlichen Sakramente, a. 5. Endlich hatten die Juden noch gewisse Beobachtungen im häuslichen Leben, so insbesondere das Speisegesetz, Vorschriften über die Kleidung, Behandlung der Tiere u. dgl.; auch das hatte seinen guten Grund, um zu einem einfachen, nüchternen und reinen Leben anzuhalten, Dinge zu vermeiden, die die Heidenvölker bei den Götzenopfern gebrauchten und zur Einprägung des göttlichen Gesetzes und Hinweisung auf den Messias, a. 6. — Bezüglich der Dauer des Ceremonialgesetzes, qu. 103., kann man unterscheiden die Dauer nach rückwärts und nach vorwärts in der Zeit. Nach rückwärts waren schon manche Ceremonien des Gesetzes früher vorhanden, teils von den Menschen in natürlich richtiger Weise zum Ausdruck des innern Gottesdienstes gefunden, teils von besonders begnadigten Männern auf übernatürliche Eingebung hin eingeführt, aber diese frühern Ceremonien hatten nur einen privaten Charakter, die des Gesetzes aber einen offiziellen und allgemeinen, a. 1. Dieses Gesetz dann hatte seine Geltung von Moses bis auf Christus, allein es hatte nicht eine durch sich rechtfertigende Kraft, sondern es reinigte nur von der levitischen oder äußern Unreinheit; von der innern geistigen Unreinheit oder Sünde vermochte es dagegen nur indirekt zu reinigen, insofern es nämlich eine Bezeugung und Anregung des Glaubens auf

den kommenden Christus war, und dieser Glaube damals rechtfertigende Kraft hatte, a. 2. Deswegen mußten auch diese Ceremonien, soweit sie einen vorbildlichen, auf Christus hindeutenden Charakter hatten, mit der Ankunft Christi aufhören, a. 3., und dieselben noch nach Christus als zulässig oder gar als rechtfertigend zu betrachten, wäre tötliche Sünde, denn alle Rechtfertigung ist nur durch Christus und deshalb mußte sich die vorchristliche Zeit durch die Hoffnung auf den kommenden, die christliche durch den Glauben an den erschienenen Christus rechtfertigen, und so hörte das alttestamentliche Gesetz mit der Verkündigung des Evangeliums auf, a. 4.

Das richterliche oder bürgerliche Gesetz, qu. 104.—106., ist nach seinem Wesen, qu. 104., die gesetzliche Ordnung des gegenseitigen Verhältnisses der Bürger, wie das Ceremonialgesetz die Ordnung des Verhältnisses zu Gott, das Moralgesetz die Ordnung des sittlichen Lebens des Einzelnen war. a. 1. Darum kommt ihm nicht ein solcher vorbildlicher Charakter zu, wie dem Ceremonialgesetz; doch weil überhaupt die ganze Einrichtung und Geschichte des jüdischen Volkes eine symbolische und vorbildliche Bedeutung hatte, so entbehrt selbst das bürgerliche Gesetz, wie sogar seine politischen Ereignisse, Kriege u. dgl., nicht ganz derselben, was gleicherweise von einem andern Volke nicht behauptet werden könnte, a. 2. Auch dieses Gesetz hatte nur eine verbindliche Dauer bis auf Christus, wenn auch dessen spätere Nachahmung nicht sündhaft wäre, wie die Beibehaltung des Ceremonialgesetzes, a. 3. Eingeteilt wird es in ein Gesetz für die Regelung des Verhältnisses der Regierung und des Volkes; der Bürger unter sich; des Volkes zu andern Völkern; und der Glieder der Familie unter einander (oder in Staatsrecht, Civilrecht, Völkerrecht und Hausrecht) a. 4. — Für all diese vier Arten des Gesetzes läßt sich wieder deren Zweckmäßigkeit nachweisen, qu. 105. Die Verfassung ist eine glückliche Mischung von Alleinherrschaft, Aristokratie und Demokratie, was nach Ari-

stoteles die beste Verfassung ist, a. 1. Das Civilrecht sorgt für ein gutes Gericht und Strafgesetz und ordnete in vorzüglicher Weise das Eigentumsrecht, indem es einerseits das Privateigentum und das Eigentum der Stämme und Familien durch den nach bestimmter Zeit eintretenden Rückfall des Verkauften an sie schützte, andererseits aber auch einen gewissen Kommunismus im Benutzungsrecht zuließ, so durch die Rechte der Armen, das Sabbathjahr u. dgl., a. 2. Auch das internationale oder Völkerrecht war sehr weise geordnet, für Friedens- und Kriegszeiten, für erstere durch das Gastrecht, aber auch eine gewisse Vorsicht in der Aufnahme von Fremden als Bürger; für letztere durch Anbefehlung einer gerechten und humanen Kriegsführung, a. 3. Endlich hatte das Familienrecht entsprechende Bestimmungen bezüglich einer vernünftigen Behandlung der Dienstboten, besonders auch, daß sie mit Arbeit nicht überladen werden sollen; ferner bezüglich der Ehefrau, so bei der Heirat durch das Eherecht, Bestimmung der Ehehindernisse ꝛc., so nach der Heirat besonders durch Beschützung der Ehre und Menschenwürde der Frau; bezüglich der Kinder wahrt das Gesetz eindringlich Pflicht und Recht der Eltern für eine sittlich-religiöse Kindererziehung, a. 4. So erscheint das alttestamentliche Gesetz wahrhaft als ein gottgegebenes und vollkommeneres als die Gesetze der andern Völker [1]).

---

[1]) Das alttestamentliche Gesetz ist in der Summa mit einer Weitläufigkeit behandelt, wie keine andere Partie; zunächst wohl deshalb, weil nur hier der Ort war, gewisse exegetische, archäologische und moralische Abhandlungen, wie über die Opfer, den Dekalog ꝛc. systematisch einzufügen; dann aber konnte auch hier vor allem die im Mittelalter so beliebte Typologie auf Christus hin entwickelt und beim bürgerlichen Gesetz selbst Vorbildliches für die christliche Staatsverfassung, wie z. B. bezüglich des Eigentumsrechtes, des Armenwesens und anderer politischen und socialen Fragen hervorgehoben werden, die noch jetzt volle Beachtung verdienten (vgl. bes. die respons. ad difficultat).

β. Das neutestamentliche Gesetz, qu. 106.—109. — Es kann betrachtet werden nach seinem Wesen, seinem Verhältnis zum alttestamentlichen Gesetz und nach seinem Inhalt.

Seinem Wesen nach, qu. 106., ist das neutestamentliche Gesetz eigentlich mehr ein der Seele eingegossenes, als ein geschriebenes Gesetz: es ist primär „das Gesetz der Gnade" und erst sekundär in der Angabe der Mittel dieses höhern Gnadenlebens auch ein geschriebenes, a. 1. Darum ist es nach der ersteren Seite durch sich rechtfertigend, weil eben die innerlich wirkende Gnade den Menschen umgestaltet und rechtfertigt, während der bloße Buchstabe des Evangeliums, Lehre und Vorschriften, ohne diesen höhern Geist sogar töten würde, a. 2. — Weil so das neutestamentliche Gesetz das vollkommene ist, so durfte es auch nicht schon im Anfang der Menschheit gegeben werden, sondern diese mußte zuerst positiv durch die alttestamentliche Offenbarung und negativ im Heidentum durch die Erkenntnis der Erlösungsbedürftigkeit nach Durchlebung der Sünde und des Irrtums darauf vorbereitet werden, a. 3.; ebenso als vollkommenes Gesetz muß es nun dauern bis zum Ende der Welt und tritt nicht, wie die Pseudomystiker der verschiedenen Zeiten, von den Montanisten an, wollten, nach demselben noch eine höhere Entwicklungsphase der Religion, das Zeitalter des heiligen Geistes, ein. a. 4.

Das Verhältnis des neutestamentlichen zum alttestamentlichen Gesetz, qu. 107., ist nicht das des Gegensatzes, wie die Antinomisten meinten, sondern das des Vollkommenen zum Unvollkommenen; das alte Gesetz ist gleichsam der Pädagog auf Christus hin, und das Gesetz der Furcht, während das neue das Gesetz der Liebe ist, a. 1.; letzteres erfüllt und vollendet das erstere, so durch seine Rechtfertigung, die es bewirkt, während sie das alte erst vorbildete, und nicht durch sich, sondern nur durch den Glauben auf Christus vermittelte; so durch die Vertiefung und Verinnerlichung der Moralvorschriften, a. 2. Darum ist das neue Testament im alten

enthalten, wie die Frucht im Keim, a. 3., und ist ein Fortschritt zu größerer Freiheit, darum „das Gesetz der Freiheit", da es nicht so viele drückende Observationen hat wie jenes; darum ist es auch leichter rücksichtlich dessen, schwerer aber in Bezug auf die geforderte innere Gesinnung, a. 4.

Was endlich den Inhalt des neutestamentlichen Gesetzes anbetrifft, qu. 108., so ist es eben wesentlich das Gesetz der Gnade und der Freiheit, und darum gibt es auch nur Vorschriften betreffs solcher Dinge, die zur Erlangung der Gnade notwendig sind, oder mit denen sie nicht bestehen kann, und läßt in allem andern Freiheit. Daher befiehlt es zwar auch äußere Beobachtungen, nämlich die Sakramente als Gnadenmittel, und solche äußere Akte, ohne die das innere Gnadenleben ertötet würde, wie z. B. das Bekenntnis des Glaubens, aber jene vielen andern drückenden Ceremonien des Judenthums gibt es auf und überläßt solches der freien Bestimmung des Gerechtfertigten, a. 1.; darum blieb vom alten Gesetz für das neue nur das Moralgesetz fortbestehen, während das Ceremonial- und Judizialgesetz aufhören mußten, a. 2. Von den innern religiösen und moralischen Akten betonte Christus der Herr besonders jene, welche das alte Gesetz wegen der Herzenshärtigkeit der Juden weniger hervorhob oder welche dieselben falsch verstanden, wie z. B. die Innerlichkeit der Religion, die richtige Absicht und dgl., und es ist dafür die Bergpredigt ein kurzes vollständiges Compendium, a. 3. — Gibt so das neutestamentliche Gesetz nur Vorschriften für das zum Heile durchaus Notwendige, so fügt es aber zu dem noch die sog. evangelischen Räte: der freiwilligen Armut, des Gehorsams und der Jungfräulichkeit für diejenigen, die nach einer höhern Vollkommenheit streben, nach dem Grundsatz, daß sich jemand Gott um so mehr nähert, je mehr er von der Welt sich erhebt, und es kommen diese Räte am vollkommensten zur Ausführung, wenn sie zur Standesregel werden, also im Ordensstand; sie liegen aber

im Wesentlichen auch jeder besondern einzelnen Selbstverleugnung zu Grunde, die ein Gläubiger, um sich mehr mit Gott zu verbinden, auf sich nimmt, a. 4. — So ist das neutestamentliche Gesetz das vollkommene schlechthin und in jeder Beziehung ein Fortschritt über das alte hinaus zu höherer Gnade und Freiheit.

2. Von der Gnade, qu. 109.—114.

Das andere äußere, d. i. von außen in den Menschen hineinwirkende Prinzip für die guten Handlungen ist Gott durch seine Gnade, indem der Mensch durch sie zum Guten unterstützt wird. Auch an ihr sind ihr Wesen, ihre Ursache und Wirkungen näher zu betrachten (vgl. Einltg. zu qu. 109.).

a. Wesen der Gnade, qu. 109.—112. — Betreffs der Gnade an sich ist zu untersuchen: ihre Notwendigkeit, Wesen und Einteilung.

α. Notwendigkeit der Gnade, qu. 109. — Bei der Bestimmung, inwiefern die Gnade notwendig sei, ist zu unterscheiden zwischen Notwendigkeit der göttlichen Allwirksamkeit, Notwendigkeit der Unterstützung in statu naturae lapsae für die gefallene Menschennatur und Notwendigkeit der Erhebung zu einem übernatürlichen Zustand, ad statum supernaturalem: erstere ist zu jedem natürlichen Akte notwendig, insofern Gott als Erstbewegender mit jeder guten Thätigkeit der Kreatur mitwirkt, es ist das aber noch nicht Gnade [1]); jene Unterstützung ist moralisch notwendig zur vollkommenen Ausübung auch des natürlich Guten, es ist das die moralische Notwendigkeit der Gnade; zum dritten endlich ist sie physisch oder absolut notwendig. Aus diesen allgemeinen, durch die ganze Entwicklung hindurchgehenden

[1]) Cf. Einleitung zu Art. 1; von entscheidender Wichtigkeit für die Lehre von der sog. praemotio physica; cf. I. qu. 105. a. 5.

Grundsätzen, ergibt sich die Lösung der einzelnen Fragen. Gnade, als höhere übernatürliche Erleuchtung, resp. Offenbarung und Glaubensgnade, ist dem Intellekt absolut notwendig für alle die Vernunft schlechthin übersteigenden Wahrheiten oder Mysterien, moralisch zur Unterstützung der durch die Sünde verfinsterten Vernunft zu einer vollkommenen, aber nicht zu jeder Vernunfterkenntnis der methaphysischen Wahrheiten, a. 1. Aehnlich bezüglich des Willens: Gnade bedarf er absolut zu jedem übernatürlichen, für den Himmel verdienstlichen guten Werk, moralisch zur Unterstützung der durch die Sünde geschädigten Kraft, a. 2. Deshalb vermöchte auch der Mensch bei einer bloßen ungeschädigten Natur nur unter Mitwirkung der göttlichen Allwirksamkeit Gott über alles zu lieben, ohne Gnade, weil das ihm connatural wäre, dagegen bei der geschädigten Natur bedarf er dazu der Unterstützung durch die Gnade, a. 3. Ebenso könnte eine reine ungeschädigte Natur das natürliche Sittengebot ohne Gnade erfüllen, in dem jetzigen geschädigten Zustand dagegen bedarf sie dazu die heilende Gnade, zur Erfüllung des Gesetzes aber aus übernatürlicher Liebe, charitas, ist die Gnade absolut notwendig, a. 4. So kann auch ohne die Gnade das ewige Leben nicht verdient, resp. schlechterdings kein für den Himmel verdienstliches gutes Werk ohne im Stand der Gnade gewirkt werden, weil das ewige Leben etwas Uebernatürliches, das Verdienst aber dem Lohn proportional, also hier auch übernatürlich sein muß, a. 5. — Daraus ergeben sich auch die Lehren, die schon dem Semipelagianismus gegenüber, rücksichtlich des ganzen Heilswerkes, entwickelt wurden: weil schon der erste Schritt zum Heil ein Schritt zu jenem übernatürlichen Ziele ist, so geht schon die erste Anregung zur Bekehrung, noch vor dem Empfang der heiligmachenden Gnade, von diesem Ziele, nämlich Gott, durch Einfluß aktueller Gnade aus, und es genügt bloß menschliche Vorbereitung zur Gnade nicht, a. 6.; ebenso vermag sich der Mensch nicht von sich aus von

der Sünde zu erheben, denn dazu gehört nicht nur das Aufhören vom Sündigen, sondern auch das Aufheben des sündigen Zustandes, der Schuld oder Makel und der Strafe; dazu aber ist vor allem die Eingießung des Lichtes der Gnade notwendig, a. 7. Es vermag sich auch der Mensch, wegen seiner geschädigten Natur, ohne Gnade nicht lange von aller schweren Sünde zu enthalten, a. 8., und selbst im gerechtfertigten Zustand nach der Bekehrung und Begnadigung, bedarf er steter aktueller Gnadenunterstützung, a. 9., vor allem endlich ist ihm ein steter Schutz und Hilfe Gottes nötig, um bis zum Ende zu beharren, es ist die endliche Beharrlichkeit eine besondere Gnade, a. 10.

β. Das Wesen der Gnade, qu. 110. — Als solche Einwirkung Gottes auf die Seele des Menschen ist die Gnade nicht nur etwas in Gott, etwa seine Huld, sondern etwas aus der besondern Huld Hervorgehendes, in der Menschenseele Bewirktes, um den Menschen an der göttlichen Güte und Seligkeit teilnehmen zu lassen, a. 1. Und zwar ist sie nicht nur eine vorübergehende aktuelle Einwirkung auf die Seele, sondern auch eine in sie eingegossene Qualität, gleichsam eine übernatürliche Anlage, um jenes ewige Endziel zu erlangen, a. 2. Als solche ist sie auch nicht nur eine Tugend, etwa die Liebe Gottes, sondern sie erfaßt die Seelensubstanz als solche, als eine Art höhern göttlichen Lichtes, das, in sie ausgegossen, dieselbe specifisch mit Gott verähnlicht, accidentell an seiner Natur teilhaftig macht, wodurch der Mensch zum Adoptivkind Gottes umgebildet oder neugeboren wird, a. 3., und deshalb wirkt sie auch nicht nur auf Ein Seelenvermögen, etwa auf den Willen, sondern, weil auf die Substanz der Seele als solche, auch auf ihre verschiedenen Vermögen, Intellekt und Willen, erleuchtend und anregend, a. 4. [1])

[1]) Das Wesen der Gnade ist hienach, was gegen den Semirationalismus festzuhalten ist, als habituelle oder heiligmachende Gnade, nicht

γ. Einteilung der Gnade, qu. 111. — Als übernatürliche Qualität bildet die Gnade die Grundlage der übernatürlichen Ordnung und verhält sich darum in ihr wie die Anlagen in der natürlichen Ordnung; daraus ergibt sich die Einteilung der Gnade. Wie nämlich die natürlichen Anlagen teils zum eigenen Besten, teils zum Wohle der andern gegeben werden, so gibt es auch eine Gnade zur persönlichen Heiligung, die man darum heiligmachende nennt, und Gnaden, um die andern zum Ziele zu führen, Amtsgnaden, umsonst für andere gegebene, gratis datae, a. 1. — Erstere, sowohl als aktuelle, wie als habituelle gefaßt, zerfällt selbst wieder in eine „wirkende und mitwirkende", insofern die ganze Wirkung nur von Gott ausgeht, wie bei der Rechtfertigung, oder indem Gott mit der menschlichen Tätigkeit mitwirkt, wie bei den verdienstlichen Werken, a. 2.; und in eine „zuvorkommende und nachfolgende", insofern Gott mit seiner Gnade zu jedem Heilswerk den ersten Anstoß gibt und es dann zu gutem Abschluß bringt, a. 3. -- Letztere, die gratia gratis data, die Amtsgnaden und Charismen oder Gnadengaben, werden passend vom Apostel aufgezählt, 1. Kor. 12, 8 ff., nach dem Gesichtspunkt, daß alle zur Leitung anderer gegebenen Gnadengaben erteilt werden zur Unterstützung im Lehren: durch die Gaben des Glaubens, der Weisheit und Wissenschaft; zum Ueberzeugen: durch die Wundergaben der Krankenheilung, Zeichen, Prophezieen und Unterscheidung der Geister; und zur richtigen Mitteilung: durch die Sprachen-

---

nur eine vorübergehende Unterstützung Gottes, sondern ein durch ihn bewirkter übernatürlicher Zustand, wodurch die Seele accidentell der göttlichen Natur teilhaftig, specifisch mit Gott verähnlicht wird, wie das Feurige durch das Feuer, cf. folg. qu. 112. a. 1. — Die Ausführung, daß die Seelensubstanz als solche, nicht etwa nur ein Vermögen Subjekt der Gnade sei, geht gegen die Scotisten, welche nur den Willen oder die Liebe zum Träger der Gnade machen wollten; die thomistische Auffassung ist die universellere und mehr organisch-einheitliche.

gabe und Auslegungskunst, a. 4. Dabei ist die heiligmachende Gnade, die Liebe wertvoller als diese Gnadengaben, nach derselben Darlegung des Apostels, a. 5.

b. Ursache der Gnade, qu. 112., ist allein Gott. Denn „die Gnade übersteigt alles Vermögen einer geschaffenen Natur, da sie nichts anderes ist als eine Art Teilnahme an der göttlichen Natur, die jegliche andere Natur übersteigt. Daher ist es unmöglich, daß irgend ein Geschöpf Gnade verursache; denn es ist so notwendig, daß einzig Gott vergöttliche, deificet, indem er die Teilnahme der göttlichen Natur durch eine Art Mitteilung seiner (specifischen) Aehnlichkeit vermittelt, wie es unmöglich ist, daß etwas feurig mache, als allein das Feuer", a. 1. Deshalb kann auch die nächste Disposition zur Aufnahme der Gnade nicht von der Natur des Menschen ausgehen, sondern wird von der aktuellen Gnade gewirkt, mit welcher der Mensch dann mitzuwirken hat, a. 2.; es wird auch die Gnade durch die Vorbereitung des Menschen nicht notwendig verdient, da sie alle Vorbereitung unverhältnismäßig in ihrem Werte übertrifft, wohl aber folgt sie ihr sicher, wenn auch unverdient nach, a. 3.; und weil sie ein freies Gnadengeschenk Gottes ist, so kann die habituelle Gnade dem einen in höherem, dem andern in geringerem Grade erteilt werden, je nach der freien Gnadenwahl Gottes und der größern oder geringern Vorbereitung des Menschen, a. 4. — Wird dies alles gegenüber dem Semipelagianismus betont, der nicht Gott als die einzige Ursache der Gnade, sondern auch jene Vorbereitung als eine Art Verdienstursache derselben hinstellen wollte, so wird endlich noch gegen die Prädestinatianer hervorgehoben, daß der Mensch ohne besondere Offenbarung nur eine konjekturale, nicht aber eine Glaubensgewißheit über den Besitz des Gnadenstandes haben kann, a. 5.

c. Die Wirkung der Gnade, qu. 113.—114., ist eine doppelte, eine der gratia operans oder der ersten Eingießung der Gnade, und das ist die Rechtfertigung, und

eine der gratia cooperans, der mitwirkenden Gnade, und das ist die Verdienstlichkeit der guten Werke[1]).

α. Die Rechtfertigung, qu. 113., ist eine Versetzung des Menschen vom Stand der Ungerechtigkeit in den der Gerechtigkeit, a. 1. Dazu aber ist vorab notwendig die Hinbewegung Gottes zum Menschen durch Versöhnung; diese Versöhnung Gottes mit dem Sünder geschieht durch die Wiederzuwendung seiner Huld, deren Wirkung oder Ausdruck die Eingießung der Gnade ist, und so ist diese das Erste in der Rechtfertigung, a. 2. Geht so die erste Bewegung zur Rechtfertigung von Gott durch seine Gnade aus, so muß aber auch der Mensch der Gnade entsprechen und mit Freiheit seinen Willen zu Gott hinbewegen, a. 3. Die erste Hinbewegung des Menschen zu Gott aber geschieht durch den Glauben, und so wird vorab der Glaube zur Rechtfertigung erfordert, a. 4. Zu dieser Hinbewegung des freien Willens gehört dann ferner die Abwendung von der Sünde und die Hinbewegung oder das Streben nach der Gerechtigkeit, a. 5. — Gehört so zur Rechtfertigung die Eingießung der Gnade, der Glaube und die Verabscheuung der Sünde, so ist dann aber ferner noch notwendig die Nachlassung der Schuld, die gleichsam den Abschluß der ganzen Bewegung bildet, a. 6. Diese aber vollzieht sich durch die Eingießung der Gnade, und weil letztere das Werk eines Augenblicks ist, so geschieht die eigentliche Rechtfertigung augenblicklich und nicht nach und nach in einem Rechtfertigungsprozeß; von einer Entwicklung kann daher nur bei den Vorbereitungswerken die Rede sein, a. 7. So ist in dem ganzen Heilswerke die Gnade das Erste, so daß in kausaler Ordnung die Akte der Rechtfertigung sich so aufeinanderfolgen: Anregung durch die aktuelle Gnade, Hinbewegung des freien Willens zu Gott, Abwendung des Willens von der Sünde,

---

[1]) In diesem Zusammenhang wird, wie es die neuern Theologen bezeichnen, abgehandelt: de justificatione und de bono et merito.

Eingießung der heiligmachenden Gnade und Nachlassung der Schuld, und nicht, wie man oft sich vorstellt: zuerst Nachlassung der Sünde und dann Eingießung der Gnade, a. 8. Darum ist aber auch die Rechtfertigung das größte Gotteswerk, mehr als die Erschaffung von Himmel und Erde, weil die Gnade als Teilnahme an der göttlichen Natur über alle kreatürliche Natur hinausgeht, a. 9., und sie ist insofern etwas Wunderbares, obwohl im strengen Sinne nur die außergewöhnliche Bekehrung, wie die eines hl. Paulus, ein Wunder genannt wird a. 10.

β. Die Verdienstlichkeit der guten Werke, qu. 114.— Ist die Wirkung der gratia operans oder der ersten Eingießung der Gnade die Rechtfertigung, so die Verdienstlichkeit der guten Werke die der eingegossenen mitwirkenden gratia cooperans. Das Rechtsverhältnis eines Lohnes im strengen Sinne, ex condigno, kann nämlich schon überhaupt zwischen Kreatur und Gott nicht eintreten, außer Gott ordne es so an aus Güte; aus dem bloßen freien Willen hat ein gutes Werk höchstens ein meritum de congruo, einen Anspruch auf Lohn aus Billigkeit, a. 1. Darum kann noch weniger der Mensch von sich aus einen übernatürlichen Lohn, den des ewigen Lebens, verdienen durch seine bloß natürlich guten Werke ohne Gnade, da hier keine Proportion, kein Verhältnis zwischen Verdienst und Lohn bestünde, und so ist ihm hiezu die Gnade absolut notwendig, a. 2.; in und mit dieser verdient er dann aber wirklich strengrechtlich, ex condigno, den Himmel, denn durch sie ist er zum Adoptivkind Gottes erhoben und als solches Erbe der göttlichen Seligkeit; die Gnade ist gleichsam die Wasserquelle, die ins ewige Leben fließt, oder der übernatürliche Same, aus dem jene Frucht herausreift, a. 3., und zwar hängt dabei die Verdienstlichkeit vorzüglich von dem Grad der Liebe ab, a. 4.—. Weil so die Gnade die Wurzel oder das Prinzip alles übernatürlichen Verdienstes ist, so ist eben darum klar, daß die erste Gnade, d. i. die Mitteilung der heiligmachenden Gnade,

nicht durch vorausgehende natürlich gute Werke verdient werden kann, wie das der Semipelagianismus meinte, a. 5.; eben deshalb kann auch keiner für einen andern die erste Gnade verdienen, außer allein Christus; wohl aber kann ein in der Gnade Gottes Befindlicher, kraft seiner Freundschaft mit Gott, für einen andern fürbittend um Gnade eintreten, wenn auch letzterer der Wirkung derselben Hindernisse entgegenstellen kann, a. 6.; noch weniger vermag der wieder aus der Gnade Gottes Gefallene für sich die Wiederbegnadigung zu verdienen, a. 7. Wohl aber verdient der im Stande der Gnade sich Befindliche de condigno ein augmentum gratiae, die Vermehrung des Gnadenstandes und damit auch einen höhern Grad der jenseitigen Glorie, a. 8., nicht aber die Gabe der Beharrlichkeit, a. 9., zeitliche Güter dagegen, insofern sie förderlich zum letzten Ziele sind. a. 10.

Mit der Betrachtung der Gnade, als dem zweiten von außen in den Menschen hineinwirkenden sittlichen Prinzip, ist die allgemeine wissenschaftliche Bestimmung der Grundlagen und Voraussetzungen des sittlichen Handelns abgeschlossen. Es zeichnet sich dieselbe aus durch eine große Auffassung von höchsten philosophischen Gesichtspunkten aus, durch feinste psychologische Analyse und durch eine klare, geschlossene Systematik.

Zweite Abteilung.

(secunda secundae.)

Specielle Moral.

Nach der allgemeinen wissenschaftlichen Bestimmung der sittlichen Akte und Prinzipien sind nun die sittlichen Tugenden im Einzelnen zu betrachten, da die Moralwissenschaft, weil die Akte aufs Einzelne gehen, auch ins Einzelne eingehen muß. Nun gibt es Tugenden, zu denen alle

Menschen verpflichtet sind, und solche, die nur einzelne Stände angehen; und wieder bei jeder Tugend kommt in Betracht deren Vollendung durch die entsprechenden Gnadengaben, die ihr entgegengesetzten Sünden und die betreffenden Gebote. So zerfällt der ganze Traktat in zwei Teile, von denen der erste handelt von den allgemeinen Tugenden und Pflichten, der zweite von den besondern Standespflichten, und jede dieser Tugenden wird nach dem angegebenen viergliedrigen Schema behandelt. Dabei durchzieht den ganzen Traktat der Grundgedanke: die Tugend besteht in der richtigen Regelung der Strebungen und Triebe durch die Vernunft und wird übernatürlich vollendet durch die Gnadengaben (vgl. d. Prolog).

I. Die allgemeinen Tugenden u. Pflichten, qu. 1.—171.

Die alle verpflichtenden Tugenden und Pflichten werden näher unterschieden in die sog. theologischen oder göttlichen Tugenden: Glaube, Hoffnung, Liebe, und in die vier Kardinaltugenden: Klugheit, Gerechtigkeit, Starkmut und Mäßigkeit (cf. I. II. qu. 57.—63.). Darum hievon im einzelnen:

A. Die göttlichen Tugenden, qu. 1.—47.

1. Der Glaube, qu. 1.—17.

An demselben kommen nach dem angegebenen Schema zur Betrachtung: sein Wesen, die ihn vollendenden Gaben, die ihm entgegenstehenden Sünden und die auf ihn bezüglichen Gebote (vgl. Einltg).

a. Wesen des Glaubens, qu. 1.—8. — Zu dessen näherer Bestimmung gehört die Untersuchung über das Objekt, den Akt und die Tugend des Glaubens.

Das Objekt oder der Gegenstand des Glaubens, qu. 1., ist ein Formal- und ein Materialobjekt. Das Formalobjekt, oder das, auf was hin man alles andere glaubt, was also

dem ganzen Glauben die Form gibt, ist die erste Wahrheit, Gott, resp. der Glaube, daß Gott sich geoffenbart, oder der Glaube an die Offenbarungsthatsache, a. 1. Das Materialobjekt oder der Inhalt des Glaubens sind die in vielen Sätzen dem Menschen dargelegten einzelnen Glaubenswahrheiten, die nur das in vielen Strahlen für die menschliche Fassungskraft zerlegte Eine Licht der göttlichen Wahrheit sind, a. 2. Weil so der ganze Glaubensgehalt von der ersten Wahrheit stammt, so kann sich in ihm kein Irrtum finden, a. 3. — In dem Begriffe des Glaubens liegt dann, daß das Geglaubte noch nicht geschaut, sondern auf Autorität hin angenommen wird, a. 4. Darum kann auch an und für sich nicht (wohl aber dem Willen und Verdienst nach) etwas zugleich gewußt und geglaubt werden, a. 5. — Das so zu Glaubende wird dann passend in gewisse Glaubensartikel zusammengefaßt, a. 6., die zwar nicht inhaltlich, aber wegen der deutlicheren Entwicklung gegen die Häresie, im Lauf der Zeit vermehrt werden können, a. 7. Kurz und übersichtlich finden sie sich zusammengefügt im apostolischen Glaubensbekenntnis, a. 8., und werden von der Kirche zusammengestellt und zu glauben vorgestellt in den sog. Symbolen, a. 9. Dieses Symbolum aber wird offiziell den Gläubigen vorgelegt und bei vorkommenden Streitigkeiten näher bestimmt oder definiert vom Papste, bei dem die Leitung der Gesamtkirche, also auch die endgültige Entscheidung der Streitfragen in Glaubenssachen steht und dem in Petrus Christus der Herr verheißen: „Ich habe für dich gebetet, daß dein Glaube nicht wanke, und du hinwiederum bestärke deine Brüder.“ Luk. 22, 32, a. 10.[1])

Der Akt oder die Bethätigung des Glaubens, qu. 2.—4., ist ein innerer und äußerer. Bezüglich des innern

[1]) In Art. 10 wird positiv und rationell die lehramtliche Unfehlbarkeit des Papstes gelehrt.

Glaubensaktes, qu. 2., ist dessen Begriff, Notwendigkeit und Verdienstlichkeit näher zu untersuchen. Den Glaubensakt kann man mit Augustinus kurz definieren: credere est cum assensione cogitare, d. h. er ist eine Denkthätigkeit und ist insofern mit dem Denken verwandt, aber nicht ein Begreifen, sondern ein Zustimmen auf Autorität hin und zwar mit vollständiger Sicherheit, nicht mit der Furcht des Gegenteils, wie bei der Meinung, a. 1. Insofern liegt im Glauben etwas, was den Intellekt, und etwas, was den Willen betrifft, und so kann man an ihm, nach demselben Kirchenlehrer, näher drei Akte unterscheiden: credere Deum, Gott, d. i. das von Gott Geoffenbarte glauben (Materialobjekt), credere Deo, d. i. auf Gott hin, weil er, die erste Wahrheit, gesprochen hat, glauben (Formalobjekt) und credere in Deum, d. i. durch den Glauben zu Gott, als dem letzten Ziele des Glaubens, streben, a. 2. Weil nun der Glaube der Anfang ist, um zu diesem Ziele zu gelangen, das Ziel selbst aber ein übernatürliches, nämlich die visio beata, die Anschauung Gottes, so ist es zum Heile notwendig, auch übernatürliche Wahrheiten oder Mysterien zu glauben, a. 3.; aber auch an und für sich von der Vernunft erkennbare Wahrheiten müssen durch den Glauben angenommen werden, damit die Menschen schneller, allgemeiner und sicherer zu deren Kenntnis gelangen, a. 4.[1]). Von diesen Wahrheiten nun ist es zum Heile notwendig, daß einige explicite, andere implicite geglaubt werden; ausdrücklich muß der Christ die Glaubensartikel glauben, implicite auch die biblischen oder Offenbarungstatsachen, a. 5. Dabei ist für die Glieder der lehrenden Kirche eine größere explicite Glaubenskenntnis gefordert, als für die der hörenden, a. 6; jedenfalls aber müssen alle Menschen, um selig werden zu können, an das Geheimnis der Menschwerdung Christi glauben, weil Christus der ein-

[1]) In a. 4. ist auch die Notwendigkeit der Offenbarung gelehrt, cf. I. qu. 1. a. 1.

zige Weg zum Heile ist; doch wird dieser Glaube zu den verschiedenen Zeiten ein mehr oder weniger expliciter sein müssen: für die Heiden genügt der implicite, nämlich der an die göttliche Vorsehung, die alle Menschen mit den ihr gefälligen Mitteln zum Heile führen wolle; doch wurde auch den Heiden immer irgendwelche Kenntnis vom Messias vermittelt, a. 7.; ähnlich verhält es sich mit dem Glauben an die Trinität, a. 8. Ein so geübter Glaube ist dann aber auch verdienstlich und zum Heile verhilflich, weil er vom freien Willen tugendhaft gewirkt und von der Gnade Gottes bewirkt ist, a. 9., und es wird dieses Verdienst auch nicht geschmälert, sondern sogar vermehrt durch den wissenschaftlichen Beweis einiger Glaubenswahrheiten, wenn dabei der Wille zu glauben fortbesteht, a. 10 (cf. qu. 1., a. 5.) — Der äußere Akt des Glaubens oder das Glaubensbekenntnis, qu. 3., ist der Ausdruck des innern Glaubens, a. 1. Daher ist auch dieses zum Heile notwendig, da wo es die Ehre Gottes und das Heil des Nächsten fordert und das Verschweigen des Glaubens Aergernis schaffen würde, a. 2.

Die Tugend des Glaubens, qu. 4, wird tiefsinnig vom Apostel, Hebr. 11, 1, definiert: als „die Grundlage der zu hoffenden Dinge und die feste Ueberzeugung des nicht Sichtbaren", a. 1. Subjekt oder Träger derselben ist zunächst der Intellekt, da der Glaube auf die Wahrheit, das Objekt des Intellektes geht, indirekt dann aber auch der Wille, weil das Glauben ein Akt des Intellektes ist, insofern er vom Willen bewegt wird, a. 2. Durch die Liebe wird die Tugend des Glaubens vollendet, fides formata, a. 3.; doch ist auch der sog. fides informis, der durch die Liebe nicht vollendete Glaube immerhin noch ein mit dem fides formata wesensgleicher, guter intellektueller habitus, a. 4.; aber nicht eine eigentliche Tugend im moralischen Sinne, wozu auch die Güte der Willensrichtung gehört, a. 5. Trotz der Vielheit der Objekte dann ist der Glaube nur Eine Tugend,

weil alles unter der formalen Rücksicht auf die erste Wahrheit Gott hin geglaubt wird, auch weil der Glaube überall in der Kirche der gleiche ist, a. 6. Im Vergleich zu den andern Tugenden ist der Glaube die erste, weil das Ziel aller Tugenden zuerst vom Intellekt durch ihn gekannt sein muß, a. 7.; er ist auch unter den intellektuellen Tugenden selbst die vorzüglichste wegen seiner größern Gewißheit, a. 8., und daraus erhellt die Erhabenheit dieser Tugend. — Im Besitze derselben, qu. 5., befanden sich sowohl die Stammeltern, als auch die guten Engel vor ihrer Bewährung, da beide noch nicht ins Schauen eingegangen waren, a. 1. Die Dämonen haben die gezwungene Ueberzeugung von der Wahrheit der Kirche, aber nicht den Glauben als Tugend, a. 2.; ebenso wer nach Willkür einen Glaubensartikel annimmt, den andern verwirft, hat nicht mehr den Glauben, sondern nur eine Meinung (fides materialis nicht formalis cf. qu. 1. a. 1.), weil er sich der unfehlbaren und göttlichen Regel des Glaubens, der Lehre der Kirche, nicht unterwirft, a. 8.; unter den Gläubigen selbst endlich kann einer die Tugend des Glaubens in größerem oder geringerem Maße besitzen, je nach der größeren oder geringeren Kenntnis, Festigkeit und Hingabe, a. 4. — Ursache der Tugend des Glaubens, qu. 6., ist primär die Gnade Gottes, die den Menschen zum Glauben anregt und zur Zustimmung bringt, was gegen die Semipelagianer festzuhalten ist, die meinten, wenigstens das initium fidei, der Anfang des Glaubens, gehe ganz nur vom Menschen aus, a. 1.; ja selbst noch der fides informis, der nicht in Liebe thätige Glaube, ist eine Gabe Gottes, denn auch durch ihn ist der Mensch noch irgendwie mit dem letzten übernatürlichen Ziel verbunden, und das kann nur durch die Gnade geschehen, a 2.[1]). — Die Wirkungen der Tugend des Glaubens

[1]) Art. 2. enthält die Widerlegung der Ansicht des Hermes, nur der in Liebe thätige Glaube sei eine Gnade, cf. Vatic cp. 3 de fide

qu. 7., endlich sind die kindliche Furcht, a. 1., und die Reinigung des Herzens von der unordentlichen Anhänglichkeit an das Irdische, indem er zum Himmlischen emporzieht, a. 2.

b. Die Gaben des Glaubens, 8.—10. — Die Tugend des Glaubens wird nun vervollkommet durch gewisse Gaben des hl. Geistes, welche selbst wieder gewisse „Seligkeiten" und Früchte im Gefolge haben (cf. I. II. qu. 68.—71.). Und zwar gibt es zwei den Glauben perfizierende Gaben: die Gabe des Verstandes und der Wissenschaft (cf. Isai 11, 2.).

Die Gabe des Verstandes, qu. 8., besteht in der tiefern Erkenntnis, in dem tiefern Eindringen in die Glaubenswahrheiten (intellectus von intus legere = spekulative Erkenntnis); es bedarf dazu der Mensch eine übernatürliche Erleuchtung, weil das Gebiet des Glaubeus die natürliche Erkenntnis übersteigt, und so ist diese tiefere Erkenntnis eine Gabe des hl. Geistes, a. 1. Weil dieselbe aber nicht zu einem vollständigen Begreifen eindringt, so ist damit der Glaube wohl vereinbar, resp. hört nicht auf, a. 2.[1]). Auch geht das donum nicht nur auf die spekulative Erkenntnis, sondern auch auf die Beurteilung der moralischen Dinge von höchsten Gesichtspunkten aus, a. 3. Irgendwie findet sich dasselbe in allen, die sich im Stande der Gnade befinden, weil die Gnade auch in dieser Weise erleuchtend wirkt, a. 4.; dagegen nicht in den nicht im Gnadenstand Befindlichen, denn nur wer die Wahrheit in Hinordnung auf das letzte Ziel erfaßt, hat die wahre tiefere Erkenntnis,

---

quare fides ipsa in se, etiamsi per charitatem non operetur, donum Dei est.

[1]) Die Theosophie meint, in Kraft eines göttlichen Funkens in der Seele oder einer Steigerung der Glaubensgnade bis zur Privatinspiration vermöge der Mensch die Mysterien zu begreifen, sie in Wissen aufzulösen, womit Glaube und Autorität aufhören müßten; a. 2. ist gegen die Ansicht verwendbar.

das ist aber bei dem nicht in der Gnade Lebenden nicht der Fall, und darum kann dieser höchstens eine tiefere Erleuchtung bezüglich der nicht letzten und höchsten Wahrheiten besitzen, a. 5. Im Vergleich mit den andern Gaben des hl. Geistes ist diese als Eindringen in die Wahrheit doch zu unterscheiden von den andern verwandten, der Wissenschaft, Weisheit und des Rates, a. 6. — Die Seligkeit, die dieser Gabe entspricht, ist die sechste: „selig, die eines reinen Herzens sind", indem nämlich besonders die Reinheit von den Verwirrungen der Phantasie und Häresie in eine tiefere Gotteserkenntnis einführt, a. 7., und daraus erwächst als Frucht insbesondere die Glaubensfreudigkeit, a. 8.

Die Gabe der Wissenschaft, qu. 9., ist die zweite den Glauben vervollkommnende Gabe. Sie besteht in dem sichern und richtigen Urteil, ob etwas dem Glauben entspreche oder nicht, und ist eine Art unmittelbaren, instinktiven Herausfühlens des Richtigen in Kraft der Leitung des hl. Geistes , a. 1. Dieses Urteil aber geht nicht von den letzten und höchsten Gründen aus, was mehr der Weisheit eigen ist, sondern bezieht sich besonders auf das richtige Urteil über das Kreatürliche, a. 2. und es geht auch nicht allein, wenn auch vorzüglich, auf die theoretischen, sondern auch auf die praktischen Wahrheiten, a. 3. — Dieser Gabe aber entspricht als Seligkeit die dritte: „selig, die da trauern", weil nämlich durch das richtige Urteil über das Kreatürliche die Ueberschätzung desselben verhindert und eine heilsame Trauer um der Gerechtigkeit willen verursacht wird, a. 4.

c. Die Sünden gegen den Glauben, qu. 10.—16., sind solche, die dem Glauben als solchem entgegenstehen, dann solche, die dem Bekenntnis des Glaubens widersprechen, und endlich solche, die den Gaben des hl. Geistes entgegengesetzt sind.

Die Sünden, die direkt gegen das Wesen des Glaubens gehen, sind: die Ungläubigkeit und die Unterarten, die

Häresie und die Apostasie. Die Ungläubigkeit im allgemeinen, qu. 10., besteht in der Nichtannahme des verkündigten wahren Glaubens, a. 1., sie wurzelt zunächst im Verstand, aber dann auch, wie überhaupt jede Sünde, in einer Verkehrtheit des Willens, a. 2., und weil die erste Verbindung des Menschen mit Gott durch den Glauben geschieht, so ist sie als solche eine größere Sünde, als irgend eine gegen das natürliche Sittengebot, a. 3. Daraus folgt aber nicht, wie schon behauptet wurde, daß alle Werke der Heiden und Ungläubigen Sünden seien, indem sie, weil die gute Natur durch die Sünde nicht gänzlich vernichtet ist, auch noch natürlich Gutes wirken können, a. 4. Der Unglaube, resp. Irrglaube hat verschiedene Arten: das Heidentum, das Judentum und die Häresie, a. 5. Davon ist subjektiv oder nach der innern Verantwortung das Judentum und die Häresie schuldbarer, als das Heidentum, objektiv oder nach der Abirrung von der Wahrheit letzteres verwerflicher, als erstere, a. 6. – Bezüglich des Verhältnisses der Gläubigen zu den Ungläubigen ist festzuhalten, daß zwar nicht vor unbefangenen, von Zweifel nichts wissenden Gläubigen, wohl aber vor Gläubigen, die durch deren Einfluß schwankend gemacht werden könnten, von den theologisch Gebildeten mit ihnen disputiert, resp. ihr Irrtum widerlegt werden soll, weil Schweigen hier eine Bestätigung des Irrtums wäre, a. 7. Zum Glauben solche zwingen, die ihn noch nicht angenommen, also Heiden, ist durchaus unzulässig; dagegen ist es nach Augustinus unter Umständen heilsam, wie in der Pädagogik, auf solche, die den Glauben hatten und darum dafür verpflichtet sind, Zwangsmittel anzuwenden, wofür sie selbst nachher dankbar sind, a. 8. Der Umgang mit Ungläubigen kann verboten werden, teils zur Strafe der Abgefallenen, teils zum Schutz der Gläubigen; ersteres kann selbstverständlich nur gegenüber den Häretikern der Fall sein und geschieht durch die Exkommunikation; letzteres richtet sich

nach der Gefahr der Verführung, a. 9. Bezüglich der weltlichen Herrschaft hebt das göttliche Recht das natürliche staatliche nicht auf, deshalb auch nicht die Herrschaft Ungläubiger über Gläubige; dagegen ist es unzulässig und gefährlich, daß in einem neu einzurichtenden gänzlich katholischen Staatswesen ein Un- oder Irrgläubiger als Regent eingesetzt werde; gegen abgefallene Fürsten katholischer Völker kann nach mittelalterlichen Theorie im Notfall die Kirche die Gläubigen des Treueides entbinden, a. 10.; in Nachahmung der göttlichen Regierung, die manches Böse zuläßt, um nicht größere Güter zu verhindern, ist auch der öffentliche Kult der Juden zu tolerieren und unter den gleichen Rücksichten derjenige der Häretiker und Heiden, wenn noch etwas Wahres und Gutes darin liegt und viele sich dazu bekennen, a. 11.; niemals aber dürfen Kinder der Juden und Ungläubigen, so lange sie noch nicht bei eigenem freiem Vernunftgebrauch sind, gegen den Willen der Eltern getauft werden, da das unmündige Kind gleichsam noch ein Teil der Eltern ist, a. 12.

Die Häresie, qu. 11., besteht in der willkürlichen Auswahl einzelner Glaubenswahrheiten und Verwerfung anderer, wobei das eigentliche Wesen des Glaubens, das Autoritätsprinzip, aufgegeben wird, a. 1.; ihr Objekt sind nur direkt oder indirekt geoffenbarte Wahrheiten, die mit pertinacia, Hartnäckigkeit, geleugnet oder verdreht werden, nachdem dieselben von der kirchlichen Autorität, die vor allem im Primat liegt, entschieden worden sind, a. 2.; weil die Häresie eines der schwersten, auch den Staat schädigenden Verbrechen ist, so überläßt die Kirche, nach wiederholter erfolgloser Mahnung, den Häretiker der staatlichen Bestrafung, a. 3., dabei aber immer bereit, ihm wenigstens wieder die Verzeihung vor Gott angedeihen zu lassen, a. 4.

Die Apostasie, qu. 12., ist der gänzliche Abfall vom Glauben und damit auch von Gott, a. 1.; in einem christlichen Staatswesen verliert wieder nach mittelalterlichem

Rechte ein apostasierter Fürst wegen der Gefahr der Verführung des Volkes und zur Strafe das Recht des Regierens, a. 2.

Die **Blasphemie** oder Gotteslästerung ist die dem Bekenntnis des Glaubens entgegengesetzte Sünde. Allgemein betrachtet, qu. 13., ist sie eine Lästerung wider Gottes Vollkommenheit, mit einer Aufregung des Willens und Auslassung in Worten a. 1.; weil dies notwendig von Gott trennt, so ist sie eine schwere Sünde, a. 2., und zwar noch eine schwerere als der Unglaube, weil hier noch der Willensaffekt und die äußere Aussprache hinzukommt, a. 3. Sie ist insbesondere die Sünde der Verdammten, die nach der leiblichen Auferstehung sich auch im Worte ausspricht, wie umgekehrt auch das Gotteslob der Seligen ein laus vocalis, ein gesprochenes, resp. gesungenes Lob sein wird, a. 4. — Eine besondere Art der Blasphemie ist die Lästerung wider den hl. Geist, qu. 14.; sie besteht darin, daß man die Werke des hl. Geistes als böse schilt, wie das die Pharisäer thaten, oder daß man das Böse als solches, weil es böse ist, liebt und das Wirken des hl. Geistes dagegen mit Verachtung bekämpft, a. 1. Es gibt sechs Arten dieser Sünde, nämlich: die Verzweiflung, die Vermessenheit, die Unbußfertigkeit, die Verstocktheit, das Widerstreiten gegen die erkannte Wahrheit und der Neid gegen die Gnade des Nächsten, a. 2.; als Unbußfertigkeit im Ende liegt in ihrem Wesen, daß sie nicht nachgelassen werde, nach den andern Arten aber verdiente sie, daß sie nicht nachgelassen wird, weil sie jeden Anhaltspunkt der Besserung ausschließt, doch könnte auch da noch Gottes Barmherzigkeit wunderbar eingreifen, a. 3.; sie bildet meistens erst den Abschluß eines sündigen Lebens, a. 4.

Endlich gibt es noch Sünden, die den Gaben des Glaubens, der Erkenntnis und Wissenschaft entgegengesetzt sind, qu. 15.; und zwar steht der Gabe der Wissenschaft entgegen die **Verblendung** des Geistes, die in dem verschuldeten Verlust der höhern Gnadenerleuchtung und der aus irgend

einer Leidenschaft verursachten Aufhebung des Lichtes des Glaubens besteht, a. 1. Der Erkenntnis entgegen ist die Stumpfheit des Geistes, die ein Widerwillen und Stumpfsinn ist gegen die Betrachtung und ein tieferes Eindringen in die Glaubenswahrheiten, a. 2.; beide Zustände sind sündhaft und vorzüglich eine Folge der Sinnlichkeit, wodurch der Aufschwung des Geistes gelähmt wird, a. 3.

d. Pflicht und Gebote des Glaubens, qu. 16. — Der Glaube ist die Voraussetzung aller andern Gebote, indem durch denselben zunächst der Mensch ein Bürger des Gottesreiches und so dem Gesetzgeber unterworfen wird. Deshalb fällt der Glaube als solcher eigentlich nicht unter die Gebote, sondern die einzelnen Glaubensartikel, und zwar im Alten Testament besonders der Glaube an den einen Gott, im neuen der an die Menschwerdung Christi, a. 1., und ähnlich wird darum auch die Kenntnis und das tiefere Eindringen in den Glauben, und zwar je nach der Pflicht der verschiedenen Stände dafür, geboten, a. 2.

2. Die christliche Hoffnung, qu. 17.—23.

Die zweite der göttlichen Tugenden ist die Hoffnung; auch an ihr ist näher zu untersuchen ihr Wesen, die sie vervollkommende Gabe, die ihr entgegengesetzten Sünden und die Gebote zu derselben.

a. Das Wesen der Hoffnung, qu. 17.—19. Dasselbe kann bestimmt werden an und für sich nach Objekt und Subjekt. — Die Hoffnung an sich betrachtet, qu. 17., ist vorab wirklich eine Tugend, denn eine Tugend ist eine Bethätigung, die der nächsten oder entfernten Regel der Akte, der Vernunft oder Gott entspricht, die christliche Hoffnung aber geht auf ein bonum arduum, ein schwer erreichbares Gut, gestützt auf die Hilfe Gottes, sie reicht also an die oberste Regel, Gott selbst, a. 1. Das erhoffte Gut aber oder das Objekt dieser Tugend ist kein anderes als wieder Gott,

nämlich sein ewiger Genuß in der Seligkeit, a. 2., und zwar geht diese Hoffnung zunächst auf die eigene Seligkeit, wegen der Einheit der christlichen Liebe kann sie aber auch den Nächsten in sich schließen, a. 3. Dabei kann sie sich auch auf die Beihilfe anderer, z. B. der Heiligen, in der Förderung zu ihrem Ziele stützen, aber nur sekundär; der letzte Grund der christlichen Hoffnung ist nur die Hilfe Gottes, weil nur sie zur Seligkeit führen kann, a. 4. Weil so Gott Motiv, Grund und Ziel der Hoffnung ist, so ist sie eine göttliche Tugend, a. 5., und unterscheidet sich selbst wieder formal von den andern theologischen Tugenden, weil sie unter anderer Rücksicht Gott zum Objekt hat, als Glaube und Liebe, a. 6.; in ihrem logischen Verhältnis zu diesen beiden geht ihr der Glaube voran, a. 7., während die Liebe aus der Hoffnung entspringt, letztere selbst aber wieder durch die Liebe vervollkommet wird, a. 8. — Subjekt der Hoffnung, qu. 18., ist das höhere Strebevermögen, da sie auf das höchste Gut geht, a. 1., sie können nicht mehr haben die Seligen im Himmel, da in ihnen die Hoffnung in den Besitz übergangen ist, a. 2., ebenso können sie aber auch nicht besitzen die Verdammten, da ihnen alle Aussicht auf die Erlangung des höchsten Gutes benommen ist, sondern nur die Seelen im Fegfeuer und der Erdenpilger (viator), a. 3., und zwar schöpfen letztere aus dem Glauben indirekt eine übernatürlich gewisse Hoffnung, ihr Ziel zu erlangen a. 4.

b. Die Gabe der Hoffnung, qu. 19., ist die Furcht Gottes. Sie besteht in der Furcht, von ihm bestraft oder getrennt zu werden und vollendet eben dadurch die Hoffnung, ihn zu erlangen, a. 1. Man unterscheidet eine kindliche Furcht, in der man fürchtet, Gott zu beleidigen, eine knechtische, wenn man fürchtet, von ihm bestraft zu werden, eine anfängliche, initialis, die etwas von beiden hat, und eine weltliche, in der man wegen befürchteten Uebeln von Gott sich trennt, a. 2. Letztere ist immer böse, a. 3., die knech-

tische ist gut, nur das Knechtische daran nicht, oder wenn die Strafe ohne Rücksicht auf Gott gefürchtet würde, a. 4., die kindliche fürchtet die Beleidigung, während die knechtische die Strafe, und sie sind darum wesentlich verschieden, erstere ist die höhere und heißt auch timor castus, die reine Furcht, a. 5. Es können aber beide zusammen bestehen, a. 6., und sind beide, nur in anderer Weise, wie die Schrift sagt, „der Anfang der Weisheit", indem die knechtische negativ von der Sünde, als dem Hindernis der Weisheit, abhält, die kindliche dagegen positiv den Geist der obersten Regel der Weisheit, Gott unterordnet, a. 7. Die anfängliche Furcht endlich verhält sich zur kindlichen wie das Unvollkommene zum Vollkommenen, a. 8. — Von diesen verschiedenen Arten der Furcht ist im strengen Sinne nur die kindliche eine Gabe des hl. Geistes, weil nur sie die Seele leicht empfänglich macht für die Einflüsse der Gnade, während die knechtische Furcht wohl vom hl. Geiste stammt, aber noch nicht eine Gabe ist, a. 9. Darum wächst auch die kindliche oder reine mit der Liebe, während die knechtische im gleichen Maße abnimmt, a. 10.; ja erstere, die reine Furcht, bleibt und vollendet sich sogar im himmlischen Vaterland, nicht zwar als Furcht, noch sündigen und Gott beleidigen zu können, wohl aber als ruhige Gewißheit, nicht mehr durch Sünde von Gott getrennt werden zu können, a. 11. — Der Gabe der Furcht entspricht als sog. Seligkeit die der „Armut des Geistes", indem der sie Besitzende nicht auf irgend etwas Kreatürliches für die Erlangung des letzten Zieles vertraut, sondern nur auf Gott, also sich in jenem nicht rühmt, sondern arm davon und in dieser Armut glückselig ist, a. 12.

c. Die Sünden gegen die Hoffnung, qu. 20.—22., sind die Verzweiflung und das falsche Vertrauen. — Die Verzweiflung, qu. 20., die direkt gegen die Hoffnung geht, ist eine Sünde dagegen, weil sie auf der falschen und damit bösen Voraussetzung beruht, daß Gott den Menschen

nicht retten wolle, während die Hoffnung auf der entgegengesetzten wahren, daß er es wolle und könne, a. 1.; trotz dieser irrigen Voraussetzung muß aber doch die Verzweiflung nicht notwendig mit dem Unglauben verbunden sein, da sie nicht die Güte Gottes im allgemeinen als Dogma, sondern nur in diesem einzelnen Fall leugnet, a. 2., insofern ist sie auch an und für sich objektiv nicht eine so große Sünde als die dem Glauben und der Liebe entgegengesetzten Unglauben und Gotteshaß, aber subjektiv die gefährlichere, a. 3., ihr Grund aber ist besonders die geistige Verdrossenheit und Schwermut, a. 4. — Das falsche Vertrauen oder die Vermessenheit, qu. 21., ist entweder ein ungemessenes Vertrauen auf die eigene Kraft oder ein unzulässiges auf die göttliche Allmacht, a. 1., auch sie ist eine Sünde, wenn auch die geringere als die Verzweiflung, a. 2., und geht besonders gegen die Gabe der Furcht, a. 3., ihre Wurzel aber ist vorzüglich die Selbstüberhebung, a. 4.

d. Die Gebote für die Hoffnung, qu. 22., welche die hl. Schrift gibt, sind auch, ähnlich wie die für den Glauben, mehr Voraussetzungen für die eigentlichen Moralgebote als Gebote im strengen Sinn, indem dem Menschen zur Beobachtung der Gebote die Hoffnung auf die Belohnung geboten wird, während bei der Verzweiflung auch die Moralgebote hinfällig würden, a. 1., und ähnlich verhält es sich mit der Furcht, auch sie ist als kindliche oder knechtische Furcht eine Voraussetzung der Gesetzesbeobachtung und wird als solche von der Schrift eingeschärft, a. 2.

3. Die göttliche Liebe, qu. 23.—47.

Die dritte der göttlichen Tugenden ist die Liebe; ähnlich wie bei Glauben und Hoffnung ist auch an ihr genauer zu bestimmen: ihr Wesen, die Sünden dagegen, die Gebote und die der Liebe entsprechende Gabe des hl. Geistes.

a. Das Wesen der Liebe, qu. 23.—34. — Bezüglich

desselben kommt wieder wie früher zur Untersuchung: das Wesen der Liebe an und für sich, ihr Subjekt, ihr Objekt, ihre Akte und zwar die primären und die sekundären oder die aus ihr folgenden Wirkungen.

Das Wesen der Liebe an und für sich, qu. 23., läßt sich näher bestimmen als die Verbindung von Gott und Mensch in hingebender Freundschaft, a. 1., daraus resultiert ein von Gott im Menschen bewirkter übernatürlicher Habitus, wodurch er leicht und freudig die Liebe Gottes bethätigt, a. 2. Weil sich dadurch der Mensch mit Gott als dem höchsten Maßstab alles Handelns unmittelbar verbindet, so ist sie vor allem eine Tugend, a. 3., und zwar eine von den andern specifisch verschiedene, weil sie ein besonderes Objekt, nämlich eben die Glückseligkeit in Gott hat, a. 4., auch ist sie, wegen ihres einzigen Zieles, der göttlichen Güte und Seligkeit, nicht wie die Liebe des Kreatürlichen wieder in verschiedene Arten unterscheidbar, etwa die Liebe des Nützlichen oder Angenehmen u. dgl., sondern in sich eins und Eine Tugend, a. 5. Weil sie dann, wie bemerkt, unmittelbar und am meisten mit der obersten Regel der menschlichen Handlungen mit Gott verbindet, so ist sie geradezu die höchste und vollkommenste Tugend, a. 6., ohne die jede andere Tugend, wenn sie auch eine wahre Tugend mit Rücksicht auf die nähern Ziele ist, wie z. B. die Bürgertugend, nicht eine vollkommene ist, a. 7. Darum nennt man sie auch die Form und Vollendung der anderen Tugenden, weil die Form oder das Bestimmende im moralischen Handeln das Ziel ist, und die Liebe alle Handlungen und Tugenden auf das letzte Ziel bezieht, a. 8.

Subjekt oder Träger der Liebe, qu. 24., ist das geistige, nicht das sinnliche Begehrungsvermögen, a. 1. Weil aber die göttliche Liebe auf die endgültige Verbindung des Menschen mit Gott in der ewigen Seligkeit geht und diese etwas Uebernatürliches ist, so muß auch der Anfang derselben hienieden auf dem Pilgerweg etwas Uebernatürliches sein, und so wird

dieselbe vom hl. Geist durch Teilnahme an seiner Liebe in die Seele eingegossen, a. 2., und zwar nach der freien Gnadenwahl Gottes, nicht nach der natürlichen Kapazität, in den einen mehr, in den andern weniger, a. 3. — Weil dann der Pilgerweg nur der Uebergang zur Heimat, die Liebe aber erst jenseits vollkommen ist, so ist hinieden eine Vermehrung derselben möglich, a. 4., und zwar tritt eine solche ein je nach der intensivern Aufnahme und Einprägung des göttlichen Einflusses in die Seele, a. 5., sowie je nach der fortgesetzten Bethätigung der Liebe, wodurch ein immer vollkommenerer Habitus entsteht, a. 6. So ist hinieden ein unbegrenzter Fortschritt in der Liebe möglich, a. 7., dagegen als beständige aktuelle Vereinigung mit Gott wird sie erst vollkommen im Jenseits, während hienieden die Vollkommenen so wenig als möglich sich mit dem Irdischen befassen, um möglichst in Vereinigung mit Gott zu leben, der gewöhnliche Gläubige dagegen wenigstens habituell auch bei den irdischen Geschäften in Vereinigung Gottes bleibt, a. 8. Und so gibt es einen dreifachen Grad der Liebe: die anfangende, wo der Mensch sich wenigstens hütet, von Gott getrennt zu werden; die fortschreitende, wo er gefestigt im Guten Fortschritte macht; und die vollendete des Vollkommenen, der wünscht, aufgelöst und mit Christus zu sein, Philip. 1. 13, a. 9. — Wie vermehrt, so kann aber die Liebe auch vermindert werden, und zwar indirekt wegen mangelnder Bethätigung und durch läßliche Sünde, was eine geringere Eingießung der Gnade und damit der Liebe zur Folge haben kann, a. 10.; und es kann auch, zwar nicht im ewigen Vaterland, wohl aber auf dem irdischen Pilgerweg die Liebe gänzlich verloren werden, a. 11., und sie wird verloren durch jede schwere Sünde, weil sich dadurch der Mensch von Gott trennt und so jene Verbindung durch die Gnade mit ihm notwendig aufhören muß, a. 12.

Das Objekt der Liebe, qu. 25., ist nach dem Bisherigen offenbar primär Gott; aber dann sekundär alles dasjenige,

was unter dieser ersten formalen Rücksicht, also in und wegen Gott und der Seligkeit in ihm auch zu lieben ist, a. 1.: somit schon die Liebe als solche, a. 2., dann unter dem Menschen die vernunftlosen Kreaturen, nicht zwar direkt, weil sie mit uns nicht an der Seligkeit teilnehmen, wohl aber indirekt aus Liebe zur Ehre Gottes und zum Nutzen des Nächsten, wofür sie erschaffen sind, a. 3.; besonders dann jeder sich selbst, a. 4., und zwar auch nach der leiblichen Seite, insofern auch diese dem Dienste Gottes geweiht und zur Verklärung bestimmt und an und für sich nichts Böses ist, sondern nur die Verderbtheit an ihr, a. 5. — Objekt der übernatürlichen Liebe ist nach der gleichen Rücksicht der Nächste und zwar sogar der Sünder, nicht zwar seine Sünde, aber insofern auch er ein Ebenbild Gottes und der Seligkeit fähig ist, a. 6.; dagegen haben die Sünder unter sich nicht die wahre höhere Liebe, sondern nur eine solche nach der eigenen niedern Auffassung ihrer selbst, a. 7. Aus dem gleichen Grunde ist dann selbst der Feind zu lieben, nicht zwar in besonderer Weise und weil er Feind ist, aber doch als Ebenbild Gottes und Mitberufener zur Seligkeit, a. 8., und darum sind ihm auch die gewöhnlichen Zeichen und Erweise der Liebe, wie Gebet u. dgl., zuzuwenden, aber nicht notwendig die besondern, obwohl je mehr der Mensch Gott liebt, er auch um so mehr selbst den Feind in diese besondere Liebe einschließt, was aber Rat der Vollkommenheit, nicht Pflicht der Notwendigkeit ist, a. 9. — Endlich über sich ist dem Menschen Objekt der übernatürlichen Liebe der Engel, weil auch er mit ihm in der Gemeinschaft der Seligkeit verbunden sein wird, a. 10.; dagegen die Dämonen nur indirekt, mit Rücksicht auf die Ehre Gottes und das Wohl des Nächsten, a. 11. Und so kann man, das Ganze zusammenfassend, kurz sagen: es gibt vier Objekte der göttlichen Liebe: Gott, der Nächste, der eigene Leib und jeder sich selbst, a. 12. — Dabei besteht dann eine gewisse Ordnung der Liebe, qu. 26., je nachdem das

zu Liebende in einer nähern oder entferntern Beziehung zu Gott und zur Erlangung der Seligkeit steht, a. 1. Danach ist über alles andere Gott als das vollkommenste Gut und der Urgrund der Seligkeit zu lieben, a. 2. Dann folgt die Liebe zu sich selbst, aber nicht so, daß nicht Gott mehr zu lieben wäre, a. 3. Hinwiederum geht die Selbstliebe der Nächstenliebe vor, a. 4., aber andererseits auch wieder die Liebe für das Seelenheil des Nächsten über diejenige für das eigene leibliche Wohl, a. 5. In der übernatürlichen Liebe des Nächsten selbst wieder besteht eine Ueber- und eine Unterordnung, je nachdem derselbe für uns in einer nähern Beziehung zu Gott und zur Förderung der Seligkeit steht, a. 6. Darum sind die uns näher Gestellten mehr zu lieben als andere, selbst Bessere, a. 7., und unter ihnen die Verwandten mehr als die Bekannten, a. 8., die Kinder vor den Eltern, a. 9., der Vater vor der Mutter, a. 10., den Eltern gebührt die größere Ehrfurcht, dem Weibe die innigere Verbindung, a. 11., ähnlich verhält es sich mit der Liebe von und zum Wohltäter, a. 12., und diese Ordnung der Liebe besteht in gewissem Sinne selbst im ewigen Vaterland fort, nur mit dem Unterschied, daß spekulativ die Vollkommeneren, intensiv die schon im Leben näher Gestandenen mehr geliebt werden, a. 13.

Die Bethätigungen oder Akte der Liebe sind primär der Liebesakt selbst, dann sekundär gewisse innere und äußere daraus folgende Thätigkeiten oder Wirkungen der Liebe, wie Freude, Friede, Mitleid und die Werke der Wohltätigkeit. — Der eigentliche primäre Akt der übernatürlichen Charitas, qu. 27., ist das Lieben oder die Zuneigung und zwar das aktive Lieben, die Hingabe, als das Vollkommenere und nicht so fast das Geliebtwerden, a. 1., ebenso nicht nur das Wohlwollen, wonach man dem geliebten Gegenstand Gutes will, sondern eine mit Affekt verbundene Hinneigung zu demselben mit dem Bestreben, mit ihm eins zu werden, a. 2. In dieser Weise ist nun Gott zu lieben und zwar um seiner selbst willen,

weil er das letzte Ziel aller Liebe und der Inbegriff der Güte ist, der nicht mehr wegen etwas anderem geliebt wird, a. 3., und es erfaßt diese Liebe unmittelbar und primär Gott und erst sekundär wegen ihm dann anderes, nicht wie die Gotteserkenntnis, die zuerst das Sichtbare erfaßt und durch dieses dann Gott, a. 4.; so auch wird Gott ganz und über alles andere geliebt, insofern das andere nur in und wegen ihm und er mit dem ganzen kreatürlichen Vermögen, doch nicht seiner ganzen unendlichen Güte entsprechend, geliebt wird, a. 5., und darum hat auch diese Liebe keine Grenzen, a. 6. — Von und wegen Gott redundiert dann die Liebe auch auf den Nächsten, selbst auf den Feind, und es ist die Feindesliebe sogar verdienstlicher als die Freundesliebe, weil sie schwieriger und rein nur wegen Gott ist, a. 7., und ebenso erscheint eine solche Nächstenliebe als die Vollendung der Gottesliebe und letztere ist darum mit dieser verbunden verdienstlicher als für sich allein gefaßt, a. 8. — Aus diesen primären Akten der Liebe folgen nun gewisse sekundäre Thätigkeiten oder Wirkungen derselben; und zwar können sie in innere und äußere unterschieden werden.

α. Die inneren Wirkungen der Liebe, qu. 28.—31., sind Freude, Friede und Erbarmen. — Die nächste Wirkung der Liebe Gottes ist die Freude, qu, 28.; sie folgt aus ihr sowohl weil der Gott Liebende ihn innerlich besitzt, als auch weil er ihn als das vollkommenste Gut weiß, a. 1.; rücksichtlich des letztern ist nach Sap. 8. dieser Freude als solcher keine Bitterkeit beigemischt, sondern nur wegen dem unvollkommenen Besitze Gottes hienieden, a. 2. Deshalb kann auch hier die Freude immer mehr wachsen, während sie erst im Jenseits vollkommen ist, a. 3.; als solche ist die Freude nicht so fast eine eigene, von der Liebe verschiedene Tugend, als vielmehr ihre Wirkung, die zu den Früchten des hl. Geistes gerechnet wird (cf. I. II. qu. 70.), a. 4. — Eine fernere Wirkung der Liebe ist der Friede, qu. 29. Unter Friede versteht man die Einheit verschiedener Personen und auch die

Einheit und Befriedigung der verschiedenen Strebungen in ein und demselben Menschen, a. 1. Der Friede ist das allgemeine Ziel aller Menschen, a. 2., und ihn bewirkt vor allem die heilige Liebe, denn sie einiget und befriedigt alle Strebungen in dem Streben nach Gott und einiget die Menschen unter sich in der wahren christlichen Nächstenliebe, a. 3.; als Wirkung der Liebe ist aber auch der Friede wieder nicht eine eigene Tugend, sondern in der Liebe inbegriffen, a. 4. — Endlich eine fernere innere Wirkung der Liebe, die aber schon nach außen tendiert, ist das Mitleid, qu. 30. Es ist dasselbe ein inneres Mitleiden mit einem Uebel oder Unglück, das einem andern zustoßt, a. 1. Der Grund dieses Mitleidens aber ist, weil man das betreffende Uebel gleichsam auch als das Seinige betrachtet, sei es, weil es einem Freunde zustoßt, den man mit sich eins weiß, sei es, weil man befürchtet, ein ähnliches könnte einem selber zustoßen, a. 2.; insofern dieses Mitleiden, sei es das sinnliche, sei es das geistige, von der Vernunft recht geregelt wird, ist es eine eigene Tugend, a. 3., aber zugleich die vorzüglichste Bethätigung oder Wirkung der Nächstenliebe, a. 4.

β. Die äußern Wirkungen der Liebe, qu. 31.—34., sind die Wohlthätigkeit, wovon eine besondere Bethätigung das Almosen, und eine Art geistiges Almosen die brüderliche Zurechtweisung ist. — Die Wohlthätigkeit, qu. 31., ist der specielle Ausdruck des amor benevolentiae, der hingebenden Liebe, die einem andern Gutes will, a. 1.; sie bethätigt sich besonders von den Obern gegen die Untergebenen unter den mannigfachsten Verhältnissen der Ueber- und Unterordnung, und insofern eigentlich gegen jedermann, a. 2., doch soll sie zunächst, nach der Ordnung der Liebe, sich den Bekannten, verwandtschaftlich, staatlich, religiös Verbundenen zuwenden, im Notfall aber auch auf Fremde sich erstrecken, a. 3. Diese Wohlthätigkeit ist wiederum nicht eine von der heiligen Liebe verschiedene Tugend, sondern nur eine specielle Bethätigung derselben, a. 4. — Eine besondere Art der Wohlthätigkeit ist

das Almosen, qu. 32. Es läßt sich kurz definieren als „ein gutes Werk, das einem Hilfsbedürftigen zugewendet wird, aus Mitleid und um Gottes willen"; als Ausdruck des Mitleids gehört es somit auch zu den Werken der Liebe, a. 1. Näher unterscheidet man die Almosen in die geistlichen und leiblichen Werke der Barmherzigkeit[1]), a. 2.; von diesen Werken sind schlechthin die geistlichen die vorzüglicheren, unter Umständen aber die leiblichen die dringlicheren, a. 3. Dabei haben aber auch die leiblichen eine geistige Wirkung, nämlich das Verdienst des Gebers und das Gebet des Armen, a. 4. Für dieses Almosengeben nun besteht für denjenigen, der geben kann, bei großer Notdurft des Armen eine eigentliche Pflicht, sonst aber nur ein Rat, a. 5. Dabei ist man nicht verpflichtet, von dem für sich selbst durchaus Notwendigen zu geben, von dem für ein standesgemäßes Leben Notwendigen dagegen, bei der äußersten Notdurft des Nächsten und bei der Bedrängnis des Vaterlandes, a. 6. Das Almosen ist also zu geben von dem eigenen Ueberfluß, d. i. von dem, was zu einem standesgemäßen Leben nicht durchaus notwendig ist; dagegen kann von ungerecht Erworbenem, mit Ausnahme des simonistischen Erwerbes und des Lasterpreises, turpe lucrum, nicht Almosen gegeben werden, a. 7., und der Untergebene kann über das dem Herrn Gehörende nur mit dessen Willen verfügen, a. 8. Endlich ist auch beim Almosengeben die Ordnung der Liebe zu beobachten; deshalb hat es zunächst an die Näherstehenden zu geschehen, wobei auch Rücksichten auf die Tugend und den gemeinen Nutzen des Unterstützten in Betracht kommen können, a. 9., auch soll

---

[1]) Die leiblichen Werke der Barmherzigkeit sind: „Die Hungrigen speisen, den Durstenden tränken, den Nackten bekleiden, den Fremden beherbergen, die Kranken besuchen, die Gefangenen befreien, die Toten begraben"; die geistlichen: „für den Nächsten beten, den Irrenden belehren, dem Zweifelnden raten, den Traurigen trösten, den Fehlenden zurechtweisen, dem Beleidiger verzeihen, den Schwachen ertragen."

nicht das Almosen an einen auf Kosten anderer Bedürftigen vergeudet werden, a. 10. — **Die brüderliche Zurechtweisung**, qu. 33., ist eine Art geistiges Almosen, ein Heilmittel gegen die Sünde des Nächsten. Nun kann diese eine rein persönliche oder aber eine öffentliche und gegen das öffentliche Wohl gehende sein. Und so gibt es auch eine doppelte Zurechtweisung, eine öffentliche offizielle und eine brüderliche; letztere ist ein Akt der Liebe, erstere einer der Gerechtigkeit, a. 1. Es besteht dafür eine Pflicht in einer schweren Sache, und wenn damit das beabsichtigte Ziel als erreichbar erscheint. a. 2. Zur officiellen und amtlichen Zurechtweisung sind aber nur die Vorgesetzten verpflichtet, zur brüderlichen aus christlicher Nächstenliebe dagegen jedermann, a. 3.; bezüglich der letzteren kann sogar der Untergebene gegen den Vorgesetzten in den Fall kommen, sie üben zu müssen, aber mit der entsprechenden Ehrerbietigkeit, a. 4.; selbst ein Sünder kann den andern zurechtweisen, obwohl er in sich ein Hindernis der Wirksamkeit hat und sich selbst damit als schuldbar hinstellt, a. 5. Die Pflicht der brüderlichen Zurechtweisung fällt dahin, wo der Fehlende dadurch nur noch schlechter würde, dagegen gilt dies nicht bei der amtlichen mit Rücksicht auf das gemeine Wohl, weil dieses vor dem privaten geht, a. 6. Dabei soll das richtige Vorgehen beobachtet werden: der öffentlichen Anzeige geheimer Fehler soll nach Matth. 18 eine geheime Mahnung vorangehen, damit der gute Ruf des Betreffenden nicht unnötig geschädigt werde, es sei denn, daß die geheime Sünde direkt gegen das öffentliche Wohl ginge, wo unter Umständen eine sofortige Anzeige nötig ist, a. 7., auch erscheint die vom Heiland geratene Zurechtweisung vor wenig Zeugen als ein passender Uebergang von der brüderlichen zur öffentlichen Zurechtweisung, a. 8.

b. **Die Sünden gegen die Liebe**, qu. 34.—44., stehen den bisher betrachteten Tugenden der Liebe entgegen:

der Liebe selbst der Haß, der Freude die Verdrossenheit und der Neid, dem Frieden die Uneinigkeit, Streit, Schisma, Krieg, Zank und Empörung und endlich der Wohlthätigkeit und brüderlichen Zurechtweisung die Beleidigung und das Aergernis.

Der Haß, qu. 34., geht direkt gegen den Akt der göttlichen Liebe. Als solcher kann er sich gegen Gott oder den Nächsten richten: Gott als das höchste Gut kann an und für sich, wenn er geschaut würde, nicht gehaßt werden; hienieden aber kennen wir ihn nur aus seinen Wirkungen, und da denn kann es gewisse Wirkungen geben, die dem Sünder Anlaß werden können, um deren willen Gott zu hassen, nämlich das Verbot der Sünde und die Strafe derselben, a. 1. Dieser Haß Gottes aber ist schlechthin die größte Sünde, weil sie eine direkte Abwendung von Gott ist, während die andern Sünden nur eine indirekte, wegen einem sündhaft begehrten Gut, a. 2. — Wie die christliche Nächstenliebe auf das geht, was der Nächste von Gott hat, also auf die Güter der Natur und Gnade, so geht der Haß des Nächsten direkt gegen diese Güter, a. 3.; als solcher ist er immer eine Sünde und zwar die schwerste aller gegen die Nächstenliebe, weil er die Wurzel aller andern ist, a. 4. Doch wird er nicht zu den sog. Hauptsünden gezählt, weil er nicht wie diese zu einer weitern Verderbnis der natürlichen Güte des Menschen führt, sondern schon das Ende der Verderbnis nach dieser Richtung darstellt, a. 5.; vielmehr hat er seinen Ursprung in der Hauptsünde des Neides, als der Trauer über das Gute des Nächsten, a. 6.

Der ersten Wirkung der Liebe, nämlich der Freude am Göttlichen, steht entgegen die acedia, oder die geistliche Verdrossenheit, qu. 35. Als vernunftwidrige Traurigkeit ob einem wirklichen Gute und einem nur scheinbaren Uebel ist sie eine wirkliche Sünde, a. 1., und zwar als Verdrossenheit und Freudlosigkeit am Göttlichen eine specifisch von andern verschiedene Sünde, a. 2. Sie kann zunächst in einer körperlichen Disposition beruhen, in Unaufgelegtheit und Trägheit,

und trennt als solche dann noch nicht von Gott; wird sie aber voll und ganz von der Vernunft aufgenommen, so daß dieselbe mit Freiheit und Bewußtsein vor dem Göttlichen einen Ekel und Abscheu faßt, so wird sie offenbar zur schweren Sünde, a. 3., aus der nach dem hl. Gregor[1]) viele andere Sünden, Bosheit, Groll, Kleinmütigkeit, Verzweiflung und Ausschweifung des Geistes entstehen, weshalb sie sogar als geistliche Trägheit zu den Hauptsünden zu rechnen ist, a. 4. — Der Freude ist dann ferner entgegengesetzt der Neid, qu. 36., er ist eine Trauer ob den Vorzügen eines andern, weil man dadurch die eigenen Vorzüge als zurückgesetzt erachtet, a. 1., auch er ist eine Sünde, die direkt gegen die Nächstenliebe geht, a. 2., und zwar wegen letzterm seiner Art nach, wenn auch nicht in seiner unvollständigen Ausübung, eine schwere Sünde, a. 3., die ebenfalls als Quelle vieler anderer Sünden zu den Hauptsünden zu zählen ist, a. 4.

Der fernern Wirkung der Liebe, dem Frieden, stehen entgegen Sünden des Herzens, des Mundes und des Werkes: im Herzen die Zwietracht; im Wort der Zank; im Werk das Schisma als Trennung von der Kirche, der Krieg als Trennung im Staat, sowie Streit und Aufruhr. — Die Zwietracht, qu. 37., ist der Gegensatz der Eintracht und besteht in einem Gegensatz des Willens betreffs eines Gutes, das man dem Nächsten gönnen sollte, und nicht nur in einem Gegensatz der Meinungen; ersteres ist der Gattung nach, wenn vollständig in einer wichtigen Sache ausgeführt, eine schwere Sünde, letzteres nur unter Umständen, a. 1.; die Zwietracht ist nach dem hl. Gregor eine Tochter des Hochmutes und der eitlen Ruhmgier, wegen welchen jemand hartnäckig auf seinem Willen im Gegensatz zu den andern besteht, a. 2.

---

[1]) Hier und im Folgenden werden wiederholt die Moralia des hl. Gregor citiert, die so über die Ethik des Aristoteles hinaus als Quelle der thomistischen Moral erscheinen.

Im Worte steht dem Frieden entgegen der Zank, qu. 38. Wie die Zwietracht ein Zwiespalt der Willen ist, so besteht der Zank im Zwiespalt der Worte; geht er gegen die Wahrheit und über das richtige Maß, so ist er tadelnswert und kann zu einer schweren Sünde werden, a. 1., auch ist er nach Gregor ein Kind der eitlen Ehrbegier, die nur die eigene Auszeichnung sucht und auf der eigenen Behauptung besteht, a. 2.

Im Werke ist dem Frieden entgegengesetzt: das Schisma, der Krieg, Streit und Aufruhr. Die Trennung von der höchsten Einheit ist die von der Kirche. Das Schisma oder die Spaltung, qu. 39., bedeutet eine Trennung; die höchste Einheit hienieden aber ist die der Kirche als des mystischen Leibes Christi, und deshalb wird auch die Trennung von ihr und ihrem Oberhaupt Schisma oder Spaltung schlechthin genannt; und weil die Trennung vor allem gegen die Einheit der Liebe geht, so ist das Schisma eine specielle Sünde gegen dieselbe, a. 1., weil es aber nur eine Trennung von der Einheit mit dem kirchlichen Oberhaupt ist und nicht eine Verderbnis der Lehre, so ist es an und für sich die geringere Sünde als die Häresie oder der Unglaube, kann aber durch die Umstände größer werden, a. 2. Durch die Trennung von der Kirche verlieren nun zwar die Schismatiker und Häretiker alle Jurisdiktionsgewalt in der Kirche, z. B. die Gewalt zu absolvieren, nicht aber die sakramentale Konsekrationsgewalt, weil diese eine persönlich verliehene ist, a. 3., auch werden sie passend zur Strafe exkommuniziert und (bei dem interessiven Verhältnis von Kirche und Staat, wie es im Mittelalter bestund) von der staatlichen Gewalt in Schranken gehalten, a. 4.

Eine Aufhebung des Friedens in der zweitgrößten Einheit hienieden, im staatlichen Gebiet, ist der Krieg, qu. 40. Doch ist nicht jeder Krieg sündhaft und unzulässig; zu seiner Erlaubtheit aber gehört dreierlei: daß er von der zuständigen Regierung angeordnet werde, weil dieser der Schutz des Staates gegen äußere Feinde zukommt; daß eine gerechte Ursache dafür

da sei, nämlich daß der Feind wegen einer Schuld den Angriff verdiene, entweder weil er die Ungerechtigkeiten seiner Untertanen zu rächen vernachlässigte, oder, was ungerecht genommen worden, nicht zurückstellen will; endlich, daß der Krieg in gerechter Absicht geführt werde, nicht aus Herrschsucht oder Grausamkeit oder Unversöhnlichkeit; wenn diese Bedingungen da sind, ist der Krieg erlaubt, sonst aber sündhaft, a. 1. Dabei ist es aber unzulässig, daß Kleriker die Waffen führen, weil das mit ihrem Beruf und Friedensamt unvereinbar ist, a. 2.; als Mittel beim Kriege dann sind zwar Lüge und Bruch der Verträge gegen das Völkerrecht, doch ist der Hinterhalt als Verheimlichung des Kriegsplanes vor dem Feind nicht unstatthaft, a. 3., auch darf im Notfall an Festtagen der Kampf geführt werden, weil der Schutz des Staatswesens noch wichtiger ist, als z. B. die Heilung eines Einzelmenschen, die nach Joh. 7 der Heiland auch am Sabbath vollzog, a. 4. — Der Streit, qu. 41., ist eine Uneinigkeit in Werken, wie der Zank in Worten; er ist gleichsam ein Krieg unter Privatpersonen, ohne obrigkeitliche Autorität, und als solcher immer eine Sünde, für den ungerecht Angreifenden eine schwere, für den sich Verteidigenden aber nicht, wenn er sich nur verteidigen will und sich in den rechten Schranken hält, dagegen mehr oder weniger sündhaft, je nachdem er mit unordentlicher Leidenschaft und unnötiger Schädigung vorgeht, a. 1.; nach demselben Gregor ist der Streit ein Kind des Zornes, a. 2. — Mit Krieg und Streit verwandt und doch wieder in etwas verschieden und darum eine besondere Sünde ist der Aufruhr, qu. 42., er ist der Krieg oder die geheime Rüstung dazu von verschiedenen Parteien in demselben Staat und als solcher eine Schädigung der Einheit und des Friedens im Staate, a. 1. Weil dadurch die Gerechtigkeit und das gemeine Wohl geschädigt wird, ist er immer eine große Sünde, besonders seitens der Anführer; gegen eine tyrannische Obrigkeit ist ein geordneter Widerstand

zulässig, nicht aber eine ungeordnete Erhebung, die das Staatswesen noch mehr schädigte, als die tyrannische Regierung, a. 2.

Der äußern Wirkung der Liebe, dem Wohlthun, sind entgegengesetzt alle Werke der Ungerechtigkeit; diese kommen aber unter anderer Rücksicht in Betracht (man könnte auch sagen dem Almosen die Hartherzigkeit und der Geiz, wovon auch an anderer Stelle, cf. II. II. qu. 118.), und so erübrigt hier nur, von dem der brüderlichen Zurechtweisung entgegengesetzten Fehler abzuhandeln, und das ist das Aergernis, qu. 43. Es ist dasselbe gleichsam ein Fallstrick, der dem Nächsten zum Falle gereicht, also ein Wort oder eine That, die nicht ganz recht ist und dem andern zum Anstoß und Fall werden kann; dabei ist zu unterscheiden das passive Aergernis oder das Aergernisnehmen und das aktive Aergernis oder das Aergernisgeben, a. 1. Nun ist das passive Aergernisnehmen immer eine Sünde, weil es gleichbedeutend ist mit Verführtwerden zum Sündigen, das aktive dagegen kann eine Sünde sein oder nicht, je nachdem es mit Bewußtsein und Absicht geschieht oder nicht, a. 2.; es ist auch das Aergernisgeben eine specielle, von andern unterschiedene Sünde, indem sie der brüderlichen Zurechtweisung entgegensteht, welche vom Bösen abhalten will, während dieses ins Böse hineinzieht, a. 3., und es ist eine schwerere oder geringere Sünde, je nachdem der Gegenstand des Aergernisses ein größerer oder geringerer und das Bewußtsein und die Absicht dabei eine bestimmtere war oder nicht, a. 4. Daraus ergibt sich auch, daß der Vollkommene als solcher nicht leicht schweres Aergernis geben oder fassen kann, weil er nicht der Menschen wegen so oder anders handelt und nur in leichten Dingen von der Regel der Vernunft abweicht, a. 5. und 6. Auch sind geistige Güter, z. B. die Verkündigung der Lehre, nicht aufzugeben wegen einem pharisäischen Aergernis, das nur das Gute verhindern möchte, sondern höchstens zu verschieben bis zu besserer Belehrung beim Aergernis der Schwachen (scan-

dalum pusillorum), a. 7., und ähnlich verhält es sich mit den zeitlichen Gütern, a. 8.

c. Die Gebote der Liebe, qu. 44. Da jedes Gebot auf eine Pflicht geht, die größte Pflicht des Menschen aber in der Vereinigung mit Gott durch die Liebe besteht, so muß es ein Gebot der Liebe geben und zwar sowohl bezüglich des Zieles der Liebe, als auch der Mittel dazu, a. 1. Deshalb hat der Herr zwei Gebote der Liebe gegeben, Math. 22: eines für die „Liebe Gottes“ und eines für die „Liebe des Nächsten“, wovon das erste auf das Ziel, das zweite auf die Mittel dazu, das eine gleichsam auf das moralische Prinzip, das andere auf die daraus folgenden Konsequenzen geht, a. 2., und diese zwei Gebote der Liebe genügen darum auch, a. 3. — Sie sind aber auch in entsprechender Weise gegeben: bezeichnend wird gesagt, daß Gott aus ganzem Herzen zu lieben sei, um damit anzudeuten, daß alles in der Liebe auf Gott zu beziehen sei, a. 4., und aus ganzer Seele und aus allen Kräften, um damit die innere Gesinnung und das äußere Werk in den Dienst der Liebe Gottes zu stellen, a. 5., was allerdings hinieden nur unvollkommen und erst im Jenseits vollkommen erfüllt werden kann, a. 6. Ebenso ist auch das Gebot der Nächstenliebe in passender Weise gegeben: es wird der Nebenmensch Nächster genannt, weil er uns nahe steht und darum zu lieben ist wegen der gleichen Aehnlichkeit mit Gott und der gleichen Bestimmung zur ewigen Seligkeit; und auch die Art und Weise der Nächstenliebe ist bezeichnend angegeben: wie dich selbst, d. h. nicht gleichsehr, wohl aber gleichartig, d. i. gleich heilig, gerecht und wahr, a. 7. — Endlich wird auch passend die Ordnung der Liebe anbefohlen: die Ueber- und Unterordnung von Gottes- und Nächstenliebe, das Verhältnis der eigenen zur Nächstenliebe, und nach 1. Tim. 5 die Ordnung der Liebe zu den näher und entfernter durch den Glauben und die Bande der Natur mit uns Verbundenen, a. 8. (cf. qu. 26.).

d. Die Gabe der Liebe, qu. 45., ist die Weisheit. Sache des Weisen ist es, den letzten Grund zu erkennen, und von diesem, vom höchsten Standpunkt aus alles zu beurteilen und darauf hinzuordnen. So zu urteilen aber, vom höchsten Gesichtspunkt, von Gott aus, ist eine Gabe Gottes, nach 1. Kor. 2, 15, und so ist die Weisheit eine Gabe, a. 1. Sie ist aber speciell die Gabe der Liebe, denn dieses Urteil ist nicht nur Sache des Intellekts, sondern es wird besonders ein richtiges wegen einer gewissen Verwandtschaft und Uebereinstimmung mit Gott und dem Göttlichen, diese aber ist Sache des Willens und wird durch die Liebe bewirkt, a. 2. Darum ist auch diese Weisheit nicht nur eine theoretische sondern auch eine praktische (sapientia theoretica et practica), sie geht, wie Augustinus sagt, nicht nur auf die Betrachtung des Göttlichen, sondern auch auf die Beratung desselben zum richtigen Thun, a. 3. Deshalb kann auch eine solche Weisheit nur in den in der Gnade Gottes sich Befindenden wohnen, weil nur in ihnen jene Konnaturalität mit Gott sich findet, a. 4., und sie ist auch in jedem im Gnadenstand Lebenden irgendwie vorhanden, in höherer und besonderer Weise aber als gratia gratis data oder Charisma in jenen, die eine besondere Gabe haben, auch andere zu erleuchten und zum Höchsten hinzuordnen, nach 1. Kor. 12, 8, „einem andern ist gegeben durch den Geist die Rede der Weisheit", a. 5. — In der Verteilung der Seligkeiten auf die Gaben entspricht der Weisheit die siebente Seligkeit: „Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Kinder Gottes genannt werden", denn der Friede besteht in der „Ruhe der Ordnung", tranquillitas ordinis, diese Ordnung aber führt zur Weisheit und durch jene Konnaturalität mit Gott wird einer ein Kind Gottes, und so ist der übernatürliche Friede Verdienst und Lohn der Weisheit, a. 6. — Der Gegensatz der Weisheit ist die Thorheit, qu. 46.; wie nämlich die Weisheit (sapientia von sapere) in dem rechten Geschmack und Verständnis für

das Höhere besteht, so die Thorheit in einer Art Geschmacklosigkeit oder Abgestumpftheit des höhern Sinnes, a. 1. Diese Abgestumpftheit aber entsteht aus dem Versinken ins Irdische, und darum ist die Thorheit eine Sünde, a. 2., und weil besonders in der Wollust der Mensch sich am meisten ins Irdische versenkt, so kann sie nach Prov. 7 als eine Tochter der Wollust bezeichnet werden, a. 3.

B. Die Kardinaltugenden, qu. 47.—171.

Nach den göttlichen Tugenden kommen die sog. Kardinaltugenden in Betracht; es sind die Klugheit, Gerechtigkeit, Starkmut und Mäßigkeit, von denen die ersten zwei auf die Regelung von Intellekt und Willen, letztere auf die Regelung der Irascibilität und Koncupiscibilität im moralischen Handeln gehen. An jeder sind wieder, wie im Vorhergehenden, Wesen, entgegenstehende Sünden, die Gaben und Gebote näher zu untersuchen, und am Wesen noch insbesondere die einzelnen Teile der betreffenden Tugend: die subjektiven oder Unterarten, die integralen oder sie vollkommen machenden, und die potentialen oder potentiell mit eingeschlossenen, verwandten (cf. Einltg. z. qu. 47.)[1]).

[1]) Dieses die durchgehende Einteilung der Tugenden und der Sinn der Ausdrücke: subjektiv (Unterarten), integral (vollkommen machend), potential (verwandt); dabei ist das Einteilungsprinzip immer die specifische Verschiedenheit des Objektes oder Zieles einer moralischen Handlung: d. i. wo die Tätigkeit auf einen wesentlich verschiedenen Gegenstand oder auf ein wesentlich verschiedenes Ziel geht, da ist eine specifisch verschiedene Tugend, resp. Sünde anzunehmen. — In der Bestimmung der einzelnen Tugenden befolgt Thomas regelmäßig die deduktive Methode, d. h. er entwickelt zunächst ganz im allgemeinen und a priori den Begriff, der in Frage kommt und wendet dann den einzelnen Fall darauf an: in der Begriffsbestimmung geht er gewöhnlich, wie Aristoteles, von den gebräuchlichen Namen aus, indem er von der richtigen Voraussetzung geleitet ist, daß der sensus communis, die allgemeine Auffassung darin in der Regel das Richtige treffe, und so für die Philosophie ein Wegweiser sei. Wenn dabei die Etymologie nach dem lib. Etym. des Isidor nach dem damaligen Stand der Philologie hie und da unrichtig ist, so doch nicht die daran geknüpfte Reflexion.

1. Die Klugheit, qu. 47.—57.

Die Klugheit ordnet den Intellekt rücksichtlich des praktischen Handelns, und es sind an ihr nach dem Vorhergehenden näher zu bestimmen: Wesen, Teile, Gabe, Sünden, Gebote.

1. Das Wesen der Klugheit, qu. 47.—52.[1]) besteht in der Vorsicht oder klugen Vorausberechnung zufälliger zukünftiger Ereignisse aus der Gegenwart oder Vergangenheit, zur geschickten Hinordnung der Mittel auf ein gutes Ziel, und sie ist darum zunächst eine Tugend des Intellektes, a. 1. Weil sie aber so ein Ratschlagen über die Mittel zu einem Ziele ist, so ist sie Sache des praktischen, nicht des theoretischen Verstandes, a. 2., und geht nicht auf das Allgemeine, Gesetzmäßige, was Sache der Wissenschaft ist, sondern auf das Einzelne und Zufällige, a. 3. So ist sie aber eine wirkliche Tugend, wenn sie auf ein gutes Ziel geht, das also eine Güte der Willensrichtung voraussetzt, sonst ist sie nicht Klugheit, sondern Schlauheit, a. 4.; und sie ist eine von andern, insbesondere von den sonstigen intellektuellen Tugenden verschiedene Tugend, weil ihr Objekt ein specifisch verschiedenes ist, nämlich die Vorausberechnung des zufällig Zukünftigen und die Kombination desselben zu einem Ziele, a. 5. — Zu ihrem Wesen gehört dann näher nicht sowohl die Bestimmung eines Zieles, als vielmehr die Mittel, die dazu führen können, a. 6.; auch sie geht auf eine gewisse Mitte, wie das der Tugend überhaupt eigen ist, nämlich auf die richtige Abwägung der Mittel, a. 7., es kommt ihr aber nicht nur die Beratung über das richtige Handeln zu, sondern, auch das praecipere, das Schlüssigwerden, a. 8., und dazu

[1]) Die Begriffsbestimmung der Klugheit und ihrer Eigenschaften beruht auf Aristoteles Ethic. Nic. lib. VI, cp. 5—12, cf. dazu: Thom. Comm. lect. 1—11.

gehört dann endlich die Sorglichkeit nach dem Grundsatz: langsam im Entschließen und schnell im Handeln, a. 9. — Besteht so die Klugheit in Rat, Entschluß und Ausführung zu einem guten Ziele, so ist klar, es gibt eine Klugheit für die Besorgung des gemeinen Wohls des Staates, d. i. die Staatsklugheit, eine für die Führung des Hauswesens, die Oekonomie und eine für die des eigenen persönlichen Wohles, a. 10., und es verhalten sich diese wegen dem verschiedenen Objekt, als verschiedene Arten zu einander, a. 11.; immerhin aber liegt im Begriff Klugheit eine Art Regieren, und darum kommt sie primär den Regenten zu und dem Untergebenen nur, insofern er selbst etwas über sich oder andere zu befehlen hat, a. 12.; weil dann ferner im Begriff Klugheit das Hinordnen der Mittel auf ein gutes Ziel gelegen ist, so findet sie sich nicht im Sünder, insofern er mit Klugheit ein schlechtes Ziel anstrebt, wie z. B. der Räuber, denn das ist dann nicht Klugheit, sondern Schlauheit, und sie findet sich in ihm nur unvollkommen, wenn er ein näheres gutes Ziel anstrebt, weil dieses nicht auf das letzte Ziel hingeordnet ist, a. 13., dagegen findet sie sich immer irgendwie in dem im Gnadenstand sich Befindenden, weil dieser alles auf das letzte Ziel hinordnet, a. 14. Die Natur als solche hat nur eine entferntere Anlage zur Klugheit, weil dazu die Anwendung der allgemeinen Prinzipien auf das Einzelne und die Erfahrung gehört, und sie findet sich in dem einen mehr, im andern weniger, a. 15.; darum kann sie auch teilweise durch die Vergeßlichkeit, noch mehr aber, weil sie auch Sache des Willens ist, durch die Leidenschaft geschädigt werden, a. 16. Dieses über Wesen und Subjekt der Klugheit.

Die Teile der Klugheit, qu. 48.—52., sind allgemein bestimmt, qu. 48., teils konstitutive integrale sie zusammensetzende und volllommen machende, und diese sind nach Cicero und Macrobius: Gedächtnis, Einsicht, Gelehrigkeit, Besorgtheit, Ueberlegung, Voraussicht, Umsicht und Vorsicht;

teils subjektive, d. i. unter dasselbe logische Subjekt oder denselben Oberbegriff fallende Unterarten, und diese sind: persönliche Klugheit, Staatsklugheit, militärische Klugheit und häusliche oder Oekonomie; teils potentiale, d. i. in der Klugheit miteingeschlossene, aber nicht ihren vollen Begriff darstellende, und diese sind: guter Rat, praktisches und weises Urteil, a. un.

Von den integralen konstitutiven Teilen der Klugheit, qu. 49, ist das Erste, rücksichtlich des richtigen Urteils und Beratens, das Gedächtnis, weil die Klugheit sich auf Erfahrung stützt, a. 1., dann der intellectus oder die Einsicht, von allgemeinen Gesichtspunkten aus das Einzelne zu beurteilen, a. 2.; ferner die docilitas oder Gelehrigkeit, weil die Zugänglichkeit der Belehrung über alle Umstände nötig ist, a. 3., und die solertia oder Findigkeit, sich auch selbst zu unterrichten und umzusehen über das Auszuführende, a. 4.; endlich gehört zur Vollkommenheit der Klugheit überhaupt ein scharfes Urteil, ratio, a. 5. -- Insofern dann die Klugheit nicht nur im Beraten besteht, sondern auch im Beschließen, gehört dazu die Voraussicht, providentia, dessen, was eintreffen könnte, a. 6., die Umsicht, circumspectio, auch rücksichtlich der Umstände, die in Betracht kommen, a. 7., und endlich die Vorsicht, cautio, daß nicht das schlimme Mittel für gut genommen wird, a. 8.

Die subjektiven Teile oder Unterarten der Klugheit, qu. 50., sind, abgesehen von der persönlichen Klugheit für sich selbst (wovon qu. 47., a. 10. u. 11.): die Herrscherklugheit, politische Klugheit, ökonomische und militärische Klugheit. Klugheit im höchsten Sinne muß zukommen dem- oder denjenigen, die ein ganzes Staatswesen regieren, a. 1., allein auch die Untergebenen bedürfen eine gewisse Klugheit, einen politischen Sinn, um für das allgemeine Wohl richtig sich zu benehmen, a. 2.; weil dann der Staat sich zusammensetzt aus den einzelnen Familien, so ist da der ökonomische Sinn notwendig zur klugen Verwaltung, a. 3., und endlich, weil der

Staat sich nicht nur zu verwalten, sondern auch zu verteidigen hat, so ist dazu die militärische Klugheit gefordert, a. 4.

Die potentialen oder die in der Klugheit angelegten und zu ihr hinzutretenden Tugenden, qu. 51., sind: die eubulia, guter Rat, synesis, praktisches Urteil, und gnome, weises Urteil. Die eubulia oder der gute Rat ist eine dem Handeln vorausgehende Untersuchung und gute Beratung, a.1., und insofern von der Klugheit selbst verschieden, da diese auf das Anordnen, jene auf die Beratung dazu geht, a. 2.; die synesis oder das praktische Urteil gibt den richtigen Sinn für die kluge Entschließung, a. 3., und die gnome oder das weise Urteil ist zu einer solchen notwendig in schwierigen Fällen, wo von höhern Gesichtspunkten und allgemeinern Prinzipien aus eine Sache beurteilt werden muß, a. 4.

2. Die Gabe der Klugheit, qu. 52., ist die des Rates. Weil die Gaben des hl. Geistes leicht empfänglich machen für den Einfluß des hl. Geistes, beim Handeln aber der Geist besonders bewegt wird durch den Rat, so kann vor allem auf diesen der hl. Geist durch eine Gabe einwirken, a. 1., und da der Rat dem klugen Handeln vorausgeht, so entspricht diese Gabe wesentlich der Klugheit, a. 2. Sie bethätigt sich, weil auf ein gutes Ziel gehend, hauptsächlich hienieden, bleibt aber in gewissem Sinne als Erleuchtung auf andere auch noch im Jenseits bestehen, a. 3. — Der Gabe des Rates entspricht die „Seligkeit der Barmherzigen", weil die Barmherzigkeit mit dem Elend des Nächsten vom guten Rate begleitet wird, a. 4.

3. Die Sünden gegen die Klugheit, qu. 53.—56. —, sind teils solche, die im Gegensatz zur Klugheit oder einer damit verbundenen Tugend stehen, qu. 53.—55., teils solche, die eine falsche Aehnlichleit mit ihr haben, qu. 55.

Der Klugheit entgegengesetzt sind: die Unklugheit, mit der zugleich verbunden sind die Ueberstürzung, Unbesonnenheit und Unbeständigkeit, und dann die Nachlässigkeit. —

Die **Unklugheit**, qu. 53., besteht entweder einfach in dem Mangel der Klugheit oder aber im Gegensatz dazu, z. B. daß man den guten Rat verachtet, das aber kann nicht ohne Sünde geschehen, und darum ist die Unklugheit eine Sünde, a. 1., und zwar eine specielle, von andern unterschiedene, unter die aber verschiedene Unterarten fallen, je nachdem die Sünde den subjektiven, integralen oder potentialen Teilen der Klugheit entgegengesetzt ist, a. 2. Die wichtigsten dieser Unterarten, in denen die andern fast alle inbegriffen, sind: die Ueberstürzung, welche das zur Klugheit gehörende consiliari vernachlässigt, d. i. die Beratung überstürzt, a. 3., dann die Unbesonnenheit, welche gegen das judicium, das besonnene Urteil, als den zweiten Faktor der Klugheit geht, a. 4., und endlich die Unbeständigkeit, welche den dritten Akt der Klugheit, das praeceptum, den Entschluß wieder aufhebt, a. 5. Verursacht aber werden diese Fehler besonders durch die Wollust, die den Geist verwirrt nnd fortreißt, a. 6. — Die **Nachlässigkeit**, qu. 54., besteht in einem Nachlassen des Eifers und ist, weil dadurch das vernünftige, moralische Handeln geschädigt wird, eine Sünde, a. 1.; die speciell gegen die solertia, die Sorglichkeit, die ein integraler Teil der Klugheit ist, geht, a. 2., sie kann mehr oder weniger sündhaft sein, nach der Wichtigkeit der Vernachlässigung und der Bosheit des Willens dabei, a. 3.[1]).

Sünden gegen die Klugheit durch **falsche Aehnlichkeit**, qu. 55., sind: Die Weltklugheit oder Klugheit des Fleisches, die Schlauheit, List und Betrug. Die Klugheit des Fleisches besteht in einem ungeordneten klugen Streben nach dem Irdischen und ist eben dadurch etwas Sündhaftes, a. 1., und zwar, wenn der Mensch sein ganzes Streben darauf

[1]) Das Prinzip, nach welchem Thomas die Schwere einer Sünde beurteilt, ist ihr Verhältnis zur Liebe Gottes und des Nächsten; hebt sie die Liebe Gottes oder die christliche Nächstenliebe schlechthin auf, indem sie mit ihr unvereinbar ist, so ist sie eine schwere Sünde, sonst aber nicht. cf. über den Begriff der schweren und läßlichen Sünde I. II. qu. 88. und 89.

richtet, das Irdische und Sinnliche zum letzten Ziele macht, eine schwere Sünde, a. 2. Die Schlauheit ist eine Sünde gegen die Klugheit dadurch, daß sie unerlaubte, nicht ehrliche oder trügerische Mittel zum Ziele ausdenkt, a. 3. Die List bringt dieselben zur Ausführung, sei es in Wort oder Werk, a. 4, und der Betrug ist speciell die Anwendung schlechter Mittel im Werke, a. 5. Gegen all solche Fehler lehrt der Herr, daß man sich nicht unmäßig um das Irdische bekümmere, a. 6., und nicht unzeitig fürs Künftige sorge, a. 7., denn sie wurzeln hauptsächlich im Geize, a. 8.

4. Die Gebote der Klugheit, qu. 56. — Im Dekalog findet sich kein ausdrückliches Gebot für die Klugheit, weil diese Tugend in gewissem Sinne allen moralischen Tugenden, welche geboten werden, zu Grunde liegt, a. 1., wohl aber war es angezeigt, daß die entgegengesetzten Fehler ausdrücklich verboten werden, weil sie die Gerechtigkeit berühren, über welche vor allem Gebote zu geben sind, a. 2. Und so leitet dieser Gedanke über zum folgenden.

2. Die Gerechtigkeit, qu. 57.—123.

Die Gerechtigkeit ordnet das Gebiet des Willens und zwar besonders nach seiner äußern Bethätigung auf Andere. Auch an ihr ist wieder näher zu untersuchen das Wesen, ihre Teile, die ihr entsprechende Gabe und die Gebote, wo dann gelegentlich die betreffenden Fehler behandelt werden.

1. Wesen der Gerechtigkeit, qu. 57.—61.[1]) — Die Gerechtigkeit ist nicht eine rein persönliche Tugend, sondern es liegt in ihrem Wesen die Regelung des rechtlichen Verhältnisses zum andern, sie geht auf die „rechte" Ausgleichung der gegenseitigen Rechtsverhältnisse und darum ist ihr Objekt das Recht, qu. Es besteht dasselbe in einer Art Ausgleichung zwischen Leistung und Empfang seitens verschiedener

[1]) Cf. Aristot. Eth. Nic. lib. V, cp. 1—15; dazu Comment S. Thom. lib. V, lect. 1—17.

Personen, a. 1. Es wird unterschieden in Naturrecht und positives Recht: ersteres besteht in der Ausgleichung, wie sie in der Natur der Sache liegt, daß man gleich viel gibt und empfängt; letzteres besteht in der Ausgleichung nach Uebereinkommen, sei es nach privatem oder nach öffentlicher obrigkeitlicher Bestimmung, a. 2. Davon ist ferner zu unterscheiden das Völkerrecht, das eine Folgerung aus dem Naturrecht nach der allgemeinen Vernunft der Völker ist, wie z. B. das Recht auf Grundeigentum mit Rücksicht auf dessen Bebauung und den friedlichen Gebrauch, a. 3., endlich ist noch eine besondere Art Recht oder Ausgleichung das väterliche, dienstliche und eheliche Verhältnis oder das häusliche Recht, a. 4.

Die Gerechtigkeit, subjektiv gefaßt, qu. 58., besteht nun in dem habituellen und beharrlichen Willen, jedermann sein Recht zu geben, a. 1., und weil eine Ausgleichung nur zwischen verschiedenen Personen bestehen kann, so kann von einer eigentlichen Gerechtigkeit nur zwischen Verschiedenen die Rede sein, höchstens in einem uneigentlichen Sinne kann man von einer gerechten, d. i. rechten Ordnung verschiedener Teile im Menschen, z. B. des vernünftigen und sinnlichen sprechen, a. 2. Da nun diese Gerechtigkeit die Akte des Menschen und den Menschen selbst gut macht[1]), so ist sie offenbar eine Tugend, a. 3., und zwar weil sie zum richtigen Handeln gegen den Nächsten anleitet, eine Tugend des Willens, eine moralische Tugend, und nicht eine intellektuelle, a. 4. Dabei kann man die Gerechtigkeit in einem weitern und engern oder speciellen Sinne nehmen; im weitern Sinn ist die Gerechtigkeit das richtige Verhältnis zur Gesellschaft, nicht zu einem ein-

[1]) Wiederholt geht der hl. Lehrer bei der Beurteilung, ob etwas eine Tugend sei oder nicht, von dem aristotelischen Gedanken aus: virtus est, quae bonom facit habentem et opus ejus bonum reddit, die den sie Besitzenden und sein Werk gut macht; oder von dem augustinischen virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, et qua nullus male utitur, die als solche immer sich recht und gut betätigt, cf. I. II. qu. 55, a. 3. und 4., p. 132.

zelnen Menschen, sie geht auf das Gemeinwohl und heißt auch „gesetzliche" Gerechtigkeit, a. 5.; als Ursache verschiedener anderer Tugenden ist sie von ihnen wie die formelle Ursache von der Wirkung verschieden, a. 6. Die Gerechtigkeit im engern Sinn ist die gegen den Einzelmenschen, a. 7., sie geht auf die äußern Handlungen und Dinge, und ihre Ordnung zwischen Gleichberechtigten, a. 8. Darum unterscheidet sich auch die Gerechtigkeit von den andern Kardinaltugenden, jene, speziell die Starkmut und Mäßigung, gehen auf die Ordnung der Leidenschaften, diese dagegen auf die äußern Rechtsverhältnisse, a. 9., sie vor allen Tugenden geht auf die „richtige Mitte", aber nicht nur auf eine subjektive, sondern auf eine objektive, in der Sache selbst gelegene, a. 10., und diese besteht darin, einem jeden in richtiger Ausgleichung zu geben, was ihm gehört, a. 11. Wegen diesem ihrem Wesen, besonders weil sie auf den Nutzen anderer, nicht nur auf den eigenen geht, ist die Gerechtigkeit unter den sog. moralischen Tugenden die vornehmste, a. 12.

Der Gegensatz der Gerechtigkeit ist die Ungerechtigkeit, qu. 59. Wie nun die Gerechtigkeit eine besondere Tugend, so ist auch die Ungerechtigkeit eine besondere Sünde, a. 1., und sie besteht in der Ungleichheit, daß einem mehr oder weniger gegeben wird, als ihm gebührt; doch wird dies zur formellen Sünde nur, wenn es mit Wissen und Willen geschieht, a. 2. Dem Unrechtthun entspricht das Unrechtleiden, dieses geschieht an und für sich immer wider Willen, nur nebenher kann jemand auch freiwillig Ungerechtigkeit erleiden, wenn er z. B. einem andern freiwillig mehr gibt, als ihm gebührt, a. 3. Der Art nach ist die Ungerechtigkeit eine schwere Sünde, weil sie die Liebe tötet (doch ist dabei parvitas materiae, zu geringfügige Sache, möglich), a. 4.

Es kann nun unter Umständen ein Zweifel darüber bestehen, was Rechtens ist, oder ob eine Ungerechtigkeit vorliegt oder nicht, und da denn ist ein Richterspruch, ein Gericht not-

wendig, qu. 60. Es ist dasselbe die Bestimmung dessen, was gerecht oder recht ist, durch den Richter, und ist als solches ein tugendhafter Akt der Gerechtigkeit, a. 1. Darum ist das Gericht etwas Erlaubtes, doch ist dazu notwendig die gerechte Absicht, die Autorität des Richters und die Regel der Klugheit, nämlich die Gewißheit; fehlt das erste, so ist das Urteil ein ungerechtes, wenn das zweite ein angemaßtes und wenn das dritte, ein verdächtiges, a. 2. Unter Verdacht aber versteht man die Vermutung des Schlechten auf leichte Anzeichen hin, und er kann entstehen wegen der Schlechtigkeit, die das Gleiche am andern vermutet, oder aus Leidenschaft oder aus übler Erfahrung; ist dieser Verdacht ein subjektiver, so kann er ein leicht oder schwer sündhafter sein; das Urteil des Richters aber auf ungenügende, nicht gewisse Gründe hin ist eine schwere Sünde, a. 3. Darum gilt auch die Regel, das Zweifelhafte ist auf die bessere Seite zu deuten, a. 4. Weil dann die Bestimmung des Rechtes auf Grund des Naturrechtes und des positiven Rechtes zu geschehen hat, letzteres aber auf Grund des Naturrechtes ein geschriebenes ist, so muß das gerichtliche Urteil nach den geschriebenen Gesetzen gefällt werden, a. 5.; endlich wie das geschriebene Gesetz nur von der staatlichen Autorität ausgehen kann, so darf auch dessen Anwendung im Gericht nur vom zuständigen Richter geschehen, sonst ist das Urteil ein angemaßtes und verkehrtes, a. 6.

2. Die Teile der Gerechtigkeit, qu. 61.—121., sind teils subjektive oder ihre Unterarten, teils integrale, ihre Vollkommenheit ausmachende, teils potentiale, in ihr mitenthaltene oder mit ihr verwandte Tugenden.

a. Die Arten der Gerechtigkeit, qu. 61.—79. Sie können betrachtet werden zunächst an und für sich, und dann ihre entgegengesetzten Fehler. Die Einteilung der Gerechtigkeit, qu. 61., geschieht richtig in eine justitia distributiva, verteilende oder obrigkeitliche Gerechtigkeit, und justitia commutativa, tauschende oder bürgerliche Gerechtig-

keit; jene besteht iu der richtigen Verteilung von Recht und Pflicht durch die Obrigkeit gegenüber den Unterthanen, diese in dem richtigen Ausgleich von Leistung und Gegenleistung unter den Bürgern, a. 1. Dabei kann aber die ausgleichende Mitte bei beiden nicht die gleiche sein, die bei der obrigkeitlichen Gerechtigkeit wird eine proportionale, je nach der größern Leistung und Stellung der Stände im Staate sein müssen, die bei der bürgerlichen Gerechtigkeit dagegen eine arithmetische, wonach gleich viel empfangen und gegeben wird, a. 2. Darum ist auch der Gegenstand der beidseitigen Gerechtigkeit, wenn es sich dabei auch um die gleichen Dinge, Arbeiten, Personen handelte, ein verschiedener: bei der staatlichen Gerechtigkeit ist es eine distributio, eine gerechte Verteilung von Recht und Pflicht, bei der bürgerlichen Gerechtigkeit dagegen ist es eine commutatio, ein gerechter Austausch von Leistung und Gegenleistung, a. 3. Doch wäre bei letzterer der bloße Entgelt, contrapassum, einer Sache mit einer ähnlichen andern die sog. Naturalleistung noch nicht immer das richtige, da die eine für den einen viel kostbarer sein kann, als die andere, und deshalb hat man da zum gerechten Ausgleich die Münzen erfunden, a. 4. Wo nun diese gerechte Mitte verletzt wird, hat die Restitution, das Wiedererstatten, einzutreten.

Die Wiedererstattung, qu. 62., ist ein Akt der kommutativen Gerechtigkeit, wodurch die Sache eines andern zurückgegeben wird, die einer mit dem Willen des andern besitzt, wie beim Handel und dem bei ihm Hinterlegten, den sog. Depositen; oder gegen dessen Willen, wie beim Diebstahl, a. 1. Im engern Sinne nennt man nur das letztere Restitution, und wie die Gerechtigkeit zum Heile notwendig ist, so darum gleicherweise auch die Wiedererstattung, a. 2. Dabei ist zu unterscheiden die fremde Sache und die ungerechte Wegnahme; bezüglich der erstern genügt die einfache Rückgabe (samt Früchten), bezüglich der letztern ist auch noch die Strafe des

Richters auszuhalten, a. 3. Es kann auch jemand nur so geschädigt werden, daß der andere verhindert wird, daß jener von ihm etwas bekomme, was er daran war zu bekommen, während dieser selbst nichts davon hat, und dann ist nur eine billige Entschädigung geboten, a. 4. Die Restitution hat dann an den zu geschehen, dem die Sache gehört, a. 5., und von dem, der die Sache mit Unrecht besitzt oder sich angeeignet hat, wenn er sie auch nicht mehr besitzt; oder sie zwar zu Recht bekommen, wie bei den Depositen, aber mit seiner eigenen schweren Verschuldung verloren hat, a. 6. Zur Restitution ist aber auch der verpflichtet, der die Sache nicht erhalten, aber die bewirkende Ursache des Schadens ist, durch Heißen, Raten rc., oder den Schaden nicht verhinderte, wo es seine Pflicht war, a. 7. Endlich soll das Unrecht so bald als möglich gut gemacht werden, a. 8.

Die Sünden nun gegen die also bestimmten Arten der Gerechtigkeit sind solche gegen die obrigkeitliche und solche gegen die bürgerliche Gerechtigkeit, qu. 63.—79. — Der justitia distributiva, der obrigkeitlichen Gerechtigkeit, ist besonders entgegengesetzt: die acceptio personarum, die falsche Rücksicht auf die Person (oder der Nepotismus), qu. 63. Sie besteht darin, daß die Obrigkeit jemanden bei Erteilung von Aemtern u. dgl. berücksichtigt, nur wegen der Person, nicht wegen der Tüchtigkeit oder mit Rücksicht auf das Gemeinwohl; weil aber das wider die justitia distributiva geht, so ist es offenbar eine Sünde, a. 1., und eine um so größere, je höher das Amt, also besonders bei Erteilung geistlicher Aemter; doch kann hier ein persönlich weniger Vollkommener unter Umständen einem andern mit Recht vorgezogen werden, wenn er wegen seiner Stellung oder aus andern Gründen mehr auf das öffentliche Wohl wirken kann, a. 2. Auch bei den Ehrenbezeugungen kann eine falsche Personenrücksicht statthaben, doch sind auch Unwürdige zu ehren wegen ihres Amtes, mit dem sie die göttliche Autorität dar-

stellen, oder wegen ihrem Alter oder Einfluß, a. 3, endlich kann auch beim Gericht die Personenrücksicht das Urteil trüben, a. 4.

Die Sünden gegen die kommutative oder bürgerliche Gerechtigkeit, qu. 64.—71., sind teils gewaltsame Eingriffe in die Rechte anderer durch Wort und durch Werke; dahin gehören gegen die Güter des Leibes die Tötung und Körperverletzung, und gegen die äußern Güter der Diebstahl und Raub; durch Worte: im Gericht das ungerechte Urteil, die falsche Anklage und falsche Verteidigung; außer Gericht die Verleumdung, Ehrabschneidung, Ohrenbläserei, Verspotten und Verwünschen; teils sind die Ungerechtigkeiten nicht gewaltsame, und dahin gehören Betrug und Wucher.

α. Die gewaltsamen Werke der Ungerechtigkeit gegen die Güter des Leibes sind also die Tötung und Körperverletzung. Die Tötung, qu. 64., von lebenden Wesen überhaupt ist nicht schlechthin unerlaubt. Es ist nämlich das Unvollkommenere für das Vollkommenere, der Teil für das Ganze da; so ist die Natur für den Menschen, und darum ist die Tötung von Pflanzen und Tieren zur Speise des Menschen erlaubt, 1. Genes. 9, 3., a. 1.; und so ist denn auch der Einzelmensch ein Teil des Ganzen, der Gesellschaft, der Teil ist aber wegen dem Ganzen, darum, wenn er dem Ganzen gefährlich wird, so kann er abgehauen werden, wie ein Glied des Leibes; darum ist die Tötung eines Verbrechers, wenn er der Gesellschaft gefährlich wird, erlaubt, und zwar nach der Bibel, cf. Exod. 22, 18, a. 2. Doch kommt diese Tötung nur jenen zu, denen die Sorge für das Gemeinwohl obliegt, also der Obrigkeit, a. 3., und erscheinen dazu die Kleriker wegen dem Dienste des Altars und der Verkündigung des Gesetzes der Gnade als unpassend, a. 4. Der Selbstmord ist immer unerlaubt und eine schwere Sünde gegen sich selbst, als etwas Unnatürliches gegen den natürlichen Selbsterhaltungstrieb, gegen die Gesellschaft, dem der Einzelmensch auch gehört und darum nicht schlechthin über sich zu

verfügen hat, und gegen Gott, der allein der Herr über Leben und Tod ist, a. 5. Endlich ist die Tötung eines Unschuldigen durchaus unerlaubt, an und für sich, weil die von Gott stammende Natur zu achten ist, und wegen dem Gemeinwohl, dem er nicht schadet, sondern nützt, a. 6.; bei der persönlichen Selbstverteidigung ist das nötige Maß nicht zu überschreiten, a. 7.; was aber unabsichtlich über das erlaubte Ziel hinaus erfolgt, kann moralisch nicht angerechnet werden, a. 8. — Die Körperverletzung, qu. 65., kann bestehen in der Abnahme eines Gliedes, in der körperlichen Bestrafung und in der Einkerkerung. Die Abnahme eines Gliedes kann als Strafe verhängt werden, ähnlich wie die Todesstrafe, nur aus geringern Gründen und zur Abschreckung der Verbrecher; sich selbst darf jemand oder der Arzt ein Glied abnehmen zur Erhaltung des ganzen Organismus, aus andern Gründen ist dies unerlaubt, a. 1. Eine geringere Art der Körperverletzung ist die körperliche Züchtigung, sie ist erlaubt den Eltern und Vorgesetzten zur Strafe eines Fehlenden, sonst aber nicht, a. 2.; ähnlich verhält es sich mit der Einkerkerung, sie ist nur erlaubt in der richtigen Ordnung der Gerechtigkeit, zur Strafe oder zur Verhinderung eines Verbrechens, a. 3., und all diese Strafen, resp. Vergewaltigungen sind um so schwerer, je höherstehend die betreffende Person steht, oder je mehr mit ihr andere indirekt mitbetroffen sind, a. 4.

Die gewaltsamen Eingriffe in die äußern Glücksgüter des Nächsten sind Diebstahl und Raub, qu. 66. Nun ist klar, daß der Besitz der äußern Güter dem Menschen eigen ist, weil das Niedere des Höhern, die Natur des Menschen wegen da ist, a. 1., und zwar speciell auch der Privatbesitz, weil nur so die Sorge um die Bestellung der irdischen Bedürfnisse ein genügendes Antreibungsmittel hat und nur so die Konfusion und der Anlaß des Streites über Mein und Dein dahinfällt; dagegen, wenn der Besitz ein privater sein muß, so soll doch der Gebrauch davon im Notfall auch dem

Nächsten zugewendet werden, a. 2.[1]). Gegen dieses Recht des Privateigentums verfehlt sich nun der Diebstahl; zu dessen Begriff gehört die Entwendung der Sache eines andern im Geheimen und ohne dessen Wissen, a. 3., während der Raub offen, mit Gewalt und mit Wissen des Beraubten geschieht, weshalb ein specifischer Unterschied zwischen beiden Sünden besteht, a. 4. Aus Gründen der Ungerechtigkeit und des dolus, des Betruges, ist der Diebstahl immer eine Sünde, a. 5., und zwar der Art nach eine schwere, wobei aber wegen der Geringheit des Gegenstandes auch nur eine leichte Verfehlung möglich ist, a. 6., sowie auch die Aneignung des Nötigen im äußersten Notfall nicht als Diebstahl bezeichnet werden kann, a. 7. Ebenso ist die äußere Vergewaltigung durch Beraubung schwer sündhaft und kann nur von der Obrigkeit, wenn gerecht ausgeübt, zur Bestrafung in erlaubter Weise eintreten, a. 8. Wegen der Vergewaltigung und dem Ehrbeleidigenden dabei ist der Raub die schwerere Sünde, als der Diebstahl, a. 9.

In Worten kann die Gerechtigkeit verletzt werden offiziell im Gericht durch ungerechtes Urteil, fasche Anklage und falsche Verteidigung; persönlich durch Schmähung, Ehrabschneiden, Ohrenbläserei, Verspotten und Verwünschen. — Vor Gericht, qu. 67.—72., kommt in Betracht die Person des Richters, des Anklägers, des Angeklagten, der Zeugen und des Verteidigers. Der Richter, qu. 67., ist gleichsam eine lebendige Gerechtigkeit und sein Urteil ein Gesetz für den einzelnen Fall; weil nun das Gesetz von der öffentlichen staatlichen Autorität ausgehen muß, so ist sein Gericht nur ein gerechtes, wenn er dazu vom Staate autorisiert ist, a. 1. Deshalb darf er auch nur nach der offiziellen öffentlichen Zeugenschaft und nicht

---

[1]) Art. 1 und 2 sind von Wichtigkeit zur Widerlegung des Kommunismus; cf. Encycl. Leo XIII. rerum novarum; dazu II. II. qu. 57., a. 3.

nach dem, was er persönlich weiß, richten; letzteres kann ihm höchstens zu einer genauern Prüfung der vorgebrachten Gründe dienen, a. 2.; ebenso, weil das Gericht eine öffentliche Sache ist, darf es auch nur eintreten, wo ein öffentlicher Kläger ist, a. 3., und endlich mit Rücksicht auf den Ankläger und den Staat, in dessen Namen der Richter handelt, hat er streng nach dem Gesetz zu urteilen und kann nicht die Strafe mildern; das Recht der Begnadigung steht nur beim höchsten Inhaber der staatlichen Gewalt, und dieser darf es ausüben, wenn er sieht, daß es dem öffentlichen Wohl nicht schädlich ist, a. 4. — Der Kläger, qu. 68., ist ein Teil vor Gericht, zwischen dem und dem Angeklagten der Richter das Recht sprechen muß. Seine Anklage geschieht zur Bestrafung des Angeklagten und wegen dem Staatswohl, deshalb ist man zur Anklage verpflichtet, wenn letzteres gefährdet ist, nur muß man das Verbrechen genügend beweisen können, denn das gehört zur Aufgabe des Klägers, a. 1.; weil so mit möglichster Sicherheit vorgegangen werden muß, so ist es darum auch ganz passend angeordnet, daß die Anklage und überhaupt die Akten schriftlich geführt werden, a. 2. Sündhaft nun wird die Anklage, einerseits rücksichtlich des Angeklagten durch Verleumdung, andrerseits rücksichtlich des Staatswohles, wenn der Angeklagte nachträglich wieder will bemäntelt oder die Anklage ganz zurückgezogen werden, a. 3., und auf die falsche Anklage ist es ein gerechter Ausgleich, daß der Kläger selbst eine ähnliche Strafe (poena talionis) erhalte, wie er sie dem Angeklagten herbeizuführen im Begriffe stand, a. 4. — Der Angeklagte, qu. 69., hat auf die berechtigten Fragen des Richters in Wahrheit zu antworten, denn er ist sein Oberer, unberechtigte darf er umgehen, niemals aber die Unwahrheit sagen, a. 1. Darum ist auch in der Verteidigung Lüge und Verleumdung durchaus unzulässig, a. 2.; auf die Appellation hat der ungerecht Verurteilte, nicht aber der Schuldige ein Recht, a. 3., wie auch

der ungerecht zum Tode Verurteilte sich verteidigen oder entfliehen darf, es sei denn, es wäre deshalb eine schwere Trübung der öffentlichen Ordnung zu befürchten, a. 4. — Der Zeuge, qu. 70., ist verpflichtet, sein Zeugnis abzugeben auf das Ansuchen des Richters hin bezüglich eines publik beweisbaren, nicht aber eines rechtskräftig unbeweisbaren, geheimen Verbrechens; eine Pflicht auch besteht, für einen unschuldig Verurteilten ein Zeugnis abzugeben, wenn dieses zu seiner Rettung beiträgt, a. 1.; passend werden zur größern Sicherheit mehrere Zeugen gefordert, deren sichere Aussage dann gültig ist auch gegen den leugnenden Verbrecher, a. 2. Dagegen können gewisse Eigenschaften, wie Infamie, Minderjährigkeit rc. von der Zeugenschaft ausschließen, a. 3. Falsches Zeugnis geben ist immer eine Sünde, eine schwere wegen Meineid, eine mehr oder weniger große wegen der verletzten Gerechtigkeit und Wahrheitsliebe, a. 4. — Der Verteidiger, qu. 71., hat sich seinem Begriff nach der gerechten Sache der Unterstützungsbedürftigen anzunehmen, also vor allem der Armen, doch ist er dazu strenge nur gehalten im eigentlichen Notfall, ähnlich wie der Arzt, a. 1.; wegen dieses Amtes machen darum auch gewisse physische oder moralische Hindernisse, wie Taubheit oder Infamie, dafür untauglich, und auch die Kleriker sollen nur in kirchlichen Angelegenheiten als Verteidiger vor Gericht auftreten, a. 2. Weil nun niemand zu einer bösen Sache mitwirken darf, so sündigt ein Anwalt, der wissentlich eine ungerechte Sache verteidigt, schwer, und ist zur Restitution verpflichtet, er ist aber von Sünde entschuldbar nach Maßgabe wie er von der Unkenntnis entschuldbar ist, a. 3., für seine Mühe hat er, obwohl die Verteidigung ein Werk der Barmherzigkeit ist, das Recht, eine billige Entschädigung nach Landesbrauch zu verlangen, a. 4.

Außer Gericht wird die Gerechtigkeit in Worten verletzt durch Schmähung, Ehrabschneiden, Ohrenblasen, Verspotten und Verwünschen, qu. 72.—77. — Die Schmähung, qu.

72., ist die Verunehrung und Geringschätzung des Nächsten durch Worte, mit denen offen in seiner Gegenwart Schimpfliches will aufgedeckt werden, a. 1.; weil die Ehre ein größeres Gut ist, als die Glücksgüter, so ist die Schmähung noch mehr eine Sünde, als der Raub, a. 2., und weil der gute Name zur Wirksamkeit notwendig, so hat der Angegriffene sich zu verteidigen, doch mit versöhnlicher Gesinnung, a. 3. Seine Quelle hat dieser Fehler besonders im Zorn, indem dieser zumeist in Schmähungen ausbricht, a. 4. — Das Ehrabschneiden oder die Verleumdung, qu. 73., ist wie die Schmähung eine Verminderung der Ehre, unterscheidet sich aber von jener dadurch, daß es heimlich geschieht und insofern nur den guten Namen, nicht direkt die äußere Ehre verletzt, a. 1., es ist aus den gleichen Gründen wie jene eine Sünde, in wichtiger Sache eine schwere, a. 2., und zwar schwerer als der Diebstahl, weniger schwer als der Mord, und der Fehlende ist darum zur Restitution von Ehre und gutem Namen verpflichtet, a. 3.; ähnlich versündigt sich, wer die Sünde verursacht oder dazu stillschweigt, wo er die Möglichkeit hätte, sie zu verhindern, a. 4. — Mit der Verleumdung ist verwandt die Ohrenbläserei, qu. 74., unterscheidet sich aber von ihr dadurch, daß sie einen andern Zweck hat, jene will nämlich den guten Leumund nehmen, diese dagegen die Freundschaft trennen oder Zwietracht stiften, a. 1., und weil die Freundschaft noch das höhere Gut ist, als der gute Name, indem dieser zu jener notwendig ist, so ist diese Sünde noch die größere als jene, a. 2. — Die Verspottung, qu. 75., oder das Lächerlichmachen, hat etwas mit der Schmähung Verwandtes, aber auch einen andern Zweck, nämlich die Beschämung, a. 1.; wollen damit nur kleine Fehler belächelt werden, so ist sie nur eine läßliche Sünde, will aber damit eine höher gestellte Person gering gemacht, als nur des Spottes würdig hingestellt werden, so ist sie sogar die größere Sünde, als die Schmähung, a. 2. — Eine Verletzung der Gerechtig-

keit durch Worte ist endlich noch die Verwünschung, qu. 76.; sie besteht in dem böswilligen Wünschen oder Befehlen von etwas Bösem gegen den Nächsten, a. 1., in Beziehung zum Menschen kann auch die Natur verwünscht werden; sie an und für sich verwünschen ist eine Thorheit, a. 2.; indem mit dem Verwünschen dem Nächsten ein Uebel zugefügt werden will, so ist es offenbar eine Sünde, doch kann sie eine größere oder geringere sein, je nachdem ein größeres oder geringeres Uebel und mit mehr oder weniger Ueberlegung und Bosheit angewünscht wird, a. 3., und daraus ergibt sich auch das Verhältnis ihrer Größe zu den andern genannten Sünden, a. 4.

β. Die nicht gewaltsamen Ungerechtigkeiten kommen vor bei freiwilligen Verträgen und sind besonders Betrug und Wucher. Der Betrug, qu. 77., besteht in dem bewußten Ueberfordern oder zu wenig Geben für eine Sache und ist eine Ungerechtigkeit beim Handel. Der Handel ist seinem Begriffe nach ein gleichmäßiger Austausch von Sache um Sache oder Sache um Geld, wobei einer dem andern gibt, was er nicht bedarf, und dafür empfängt, was er bedarf; an und für sich müßte das sich nun ganz gleich sein, aber unter gewisser Rücksicht kann doch eine Sache höher verkauft werden, als sie wert ist, wenn sie nämlich der Verkäufer selbst sehr bedürfte und sie der Käufer durchaus haben will, oder wenn der Käufer einen besondern Wert darauf legt, in welch letzterem Fall der Anstand einen gewissen Zuschlag fordert; erst wenn diese Rücksichten ungerecht überschritten werden, beginnt der Betrug, a. 1., ebenso da, wo die Sache ungenügend verabfolgt wird, und das kann geschehen, wenn sie specifisch etwas anderes, Geringeres ist, oder wenn sie quantitativ zu gering in Maß und Gewicht abgegeben wird, oder wenn sie qualitativ verderbt ist und doch in diesen Fällen der gleiche Preis wie für das echte oder volle gefordert wird, a. 2. Darum müssen solche Mängel im Handel geoffenbart werden, außer es seien dieselben offenkundige und

das Verschweigen zur Schadloshaltung des Verkäufers, der danach den Preis gerechterweise einrichtet, notwendig, a. 3. Dann ist beim Handel als Gewerbe überhaupt ein mäßiger Aufschlag erlaubt zur Erhaltung der Familie, zur Unterstützung der Armen und für die Arbeit, die im Dienste für den öffentlichen Nutzen übernommen wird; alle ungerechte Ueberforderung aber ist unerlaubt und fällt unter die Pflicht der Restitution, a. 4. — Der Wucher, qu. 78., usura, besteht in der (die Not des Nächsten mißbrauchenden) Geldforderung für den Gebrauch, usus, (toten) geliehenen Geldes. Bei einer Bezahlung ist nämlich zu unterscheiden die Bezahlung der Sache und die Bezahlung des Gebrauches (z. B. Hausverkauf und Hausmiete); wo nun Gebrauch und Sache zusammenfallen, d. i. wo mit dem Gebrauch die Sache selbst verzehrt wird, wie z. B. bei der Speise, kann nicht Sache und Gebrauch besonders bezahlt werden, weil sie sonst doppelt bezahlt wäre; und so verhält es sich mit dem Geld, sein Gebrauch ist auch sein Aufbrauch, und deshalb kann an und für sich, secundum se, d. i. abgesehen von andern Rechtstiteln[1]), für den Gebrauch geliehenen Geldes nicht wieder Geld, sondern nur die einfache Zurückerstattung gefordert werden, a. 1. Dagegen ist es zulässig, dafür ein freies Erkenntlichkeitsgeschenk anzunehmen, a. 2.; der eigentliche Wucherpreis aber muß als etwas Ungerechtes restituiert werden, und zwar mit samt den Früchten, wenn er solche trägt, a. 3.; auf Wucher hin dagegen aus irgend einem guten Zwecke ein Anleihen nehmen, ist nicht unerlaubt, a. 4.

b. **Die Gerechtigkeit integrierende oder vollkommen machende Teile**, qu. 79., sind überhaupt der ständige Wille, das Gute zu thun und das Böse zu meiden,

[1]) Als solche Rechtstitel für ein mäßiges, gerechtes Zinsnehmen werden gewöhnlich aufgezählt das lucrum cessans und damnum emergens, Gewinnverlust und erwachsender Schaden für den Anleihengebenden, und das bürgerliche Gesetz, cf. Benedict XIV. Encycl. de usura, Dzg. Ench., 1318.

es ist das die Gerechtigkeit im weitern Sinne des Wortes; und dann der tugendhafte Wille, jedem das Seine zu geben, worin die specielle Gerechtigkeit besteht; beide führen offenbar zu einer vollkommenen Erfüllung der einzelnen Pflichten der Gerechtigkeit und sind also sie integrierende Teile derselben, a. 1. Dieser Gesinnung aber stehen als Sünden entgegen die Uebertretung und Unterlassung einer Pflicht; die Uebertretung tritt gleichsam über die Grenze eines Verbotes und ist so die Verletzung eines negativen Gesetzes, a. 2. Die Unterlassung dagegen ist die Nichterfüllung des Gebotes zu etwas Gutem, also die Uebertretung eines positiven Gesetzes, das, wenn es das Verhältnis zum Nächsten regelt, speciell auch die Gerechtigkeit betrifft, a. 3. An und für sich betrachtet und von Nebenumständen abgesehen, ist die Uebertretung die größere Sünde, als die Unterlassung, weil das Gegenteil der Tugend mehr entgegensteht, als die bloße Negation, a. 4.

c. Die potentialen Teile der Gerechtigkeit, oder die ihr annexen, mit ihr verwandten Tugenden, qu. 80.—121. Es gibt nun endlich noch Tugenden, die eine gewisse Verwandtschaft mit der Gerechtigkeit haben, insofern auch bei ihnen eine Art Pflichterfüllung gegen eine andere Person sich findet, aber nicht nach dem strengen Maß der Gerechtigkeit: entweder indem eine genügende Vergeltung, ein Ausgleich von Leistung und Gegenleistung, nicht möglich ist; oder indem nicht eine strengrechtliche Verpflichtung, sondern nur Ehrenpflicht oder Billigkeitspflicht da ist. Zu der erstern Art gehört: die religiöse Pflicht gegen Gott, die Pietätspflicht gegen die Eltern und die Pflicht der Ehrfurcht gegen Höhere; zu letzterer Art gehört: die Wahrhaftigkeit, Dankbarkeit, Wiedervergeltung und Freundlichkeit, qu. 80., a. un.

α. Die Religion oder Religiösität, qu. 81.—101., kann betrachtet werden nach ihrem Wesen, ihren Akten und den entgegenstehenden Sünden. — Das Wesen der Religion, qu. 81., besteht allgemein bestimmt in der Verbindung

(religare) des Menschen mit Gott, a. 1.; als solche ist sie eine Tugend, weil sie den Menschen in seiner Beziehung zu Gott gut macht uud eine mit der Gerechtigkeit verwandte Tugend, indem sie in der Pflichterfüllung gegen Gott besteht, dem aber für seine Wohlthaten nicht äqual vergolten werden kann, a. 2. Diese Pflichterfüllungen sind nun zwar sehr mannigfaltige, aber doch ist die Religion formal nur Eine Tugend, weil alles dies in einen Zweck zusammenlauft, Gott als dem höchsten Wesen die pflichtgemäße Verehrung zu zollen, a. 3., sie ist auch eine von den andern verschiedene Tugend, weil sie ein eigenes Objekt, nämlich Gott, und eine eigene Bethätigungsweise, nämlich die Verehrung Gottes hat, die sich von jeder andern Verehrung unterscheidet, a. 4.; sie fällt auch nicht, wie es scheinen möchte, mit den göttlichen Tugenden zusammen, da ihr Objekt nicht unmittelbar Gott ist, sondern der ihm schuldige Kult, und darum gehört sie als eine Bethätigung der Gerechtigkeit zu den sogenannten moralischen Tugenden, a. 5., und ist unter ihnen die höchste, a. 6., die den Menschrn erst vollkommen macht; denn ein jedes Wesen wird dadurch vervollkommnet, daß es sich seinem Höhern unterordnet, also der Mensch durch die Unterwerfung unter Gott, was eben durch die innern und äußern Akte der Religion geschieht, a. 7.; insofern ist auch die Religion nahe verwandt mit der Heiligkeit, denn beide verbinden mit Gott, nur daß die Heiligkeit die allseitige Verbindung, die Religion dagegen mehr nur diejenige durch den Kult besagt, a. 8.

Die Religion bethätigt sich in innern und äußern Akten, qu. 82.—92., und zwar sind die frühern die innern, deren Darstellung und Anregung dann die äußern sind.

Die innern Akte sind die Frömmigkeit und das Gebet. Die Frömmigkeit oder Andacht, qu. 82., ist eine Art Weihe und Hingabe an Gott, devotio, und besteht in dem ständigen Willen, sich dem Umgang mit Gott und seiner Verehrung zu weihen; so ist sie ein besonderer Tugendakt, a. 1., der in

nächster Beziehung zur Religion steht, a. 2. Die Ursache der Frömmigkeit ist die Betrachtung, speciell die Betrachtung der göttlichen Güte einerseits und der eigenen Hilfsbedürftigkeit andererseits, a. 3., und ihre Wirkung zunächst die Freude ob dieser Güte, dann aber auch die Trauer, mit ihr nicht ganz vereint zu sein, a. 4. — Das Gebet, qu. 83., ist seinem nächsten Begriffe nach ein Bitten, und dieses ist zunächst ein Akt der Vernunft, erst sekundär des Willens, a. 1.; die Berechtigung und Möglichkeit des Gebetes fällt dahin unter der Voraussetzung des Fatalismus und der Leugnung der göttlichen Vorsehung; es wäre auch eine falsche Anschauung, wenn man meinte, es werden dadurch die göttlichen Ratschlüsse geändert; allein bei der richtigen Auffassung von der göttlichen Vorsehung und der menschlichen freien Mitbethätigung damit, erscheint das Gebet als etwas durchaus Zulässiges und Vernünftiges; das Gebet ist nämlich in die Vorsehung gleichsam mit eingerechnet, und wir beten, daß wir das erlangen, was Gott auf das Gebet hin uns zu geben von Ewigkeit beschlossen, a. 2. Als Akt der Gottesverehrung ist das Gebet ein besonderer Akt der Religion, a. 3., und sein erstes Objekt ist darum allein Gott; das schließt aber nicht aus, daß man die Engel, Heiligen und Gerechten wenigstens um ihre Fürbitte anflehe, a. 4. Beten soll man dann um das Gute überhaupt, aber auch um bestimmte Güter, die oder insofern sie zum ewigen Heile verhilflich sind, a. 5. Darum darf man auch unter dieser Rücksicht um zeitliche Güter beten, a. 6. Die Nächstenliebe erfordert es auch, daß man für andere betet, a. 7., und auch den Feind nicht davon ausschließt, im besondern Fall sogar ausdrücklich für ihn betet, a. 8. — Fragt man nach der Form des Gebetes, so ist das vollkommenste Gebet das Gebet des Herrn, denn es bittet um alles, was wir verlangen sollen und in der rechten Ordnung, zuerst die Ehre Gottes, dann unser Heil und die Mittel dazu, die positiven, die uns dazu führen, und

die negativen, die Vermeidung dessen, was uns davon entfernen könnte, a. 9.[1]) — Subjekt des Gebetes ist nur die vernünftige Kreatur, es ist ein Ehrenvorzug derselben, a. 10., und nach dem Maß der vollkommenen Liebe üben ein fürbittendes Gebet auch die Seligen im Himmel, a. 11. — Ueber die Eigenschaften des Gebetes ist zu merken, daß das öffentliche Gebet, also besonders das kirchliche Gebet, das der Priester namens der Gemeinde verrichtet, seinem Begriffe nach als öffentliches ein mündliches sein muß; aber auch das private wird mit Nutzen zur Erhöhung der Andacht als Bethätigung des ganzen Menschen und zu allseitigem überfließendem Lob Gottes mündlich verrichtet, a. 12.; dann soll es aufmerksam, a. 13., und beharrlich sein, doch nur so lang, daß es den Eifer mehrt und nicht Ueberdruß erweckt, a. 14. Die Wirkung des Gebetes ist, abgesehen von der innern Tröstung die Vermehrung des Verdienstes und die Erhörung, a. 15., und selbst das Gebet des Sünders hat einen Wert, nämlich die direkte oder indirekte Vorbereitung zur Bekehrung, a. 16. Nach alledem ist das Gebet eine Erhebung des Gemütes zu Gott, die meistens vier Thätigkeiten, mehr oder weniger explicite, in sich besaßt: die Anrufung, Bitte, Flehen und Dank, a. 17.

Die äußern Akte der Religion sind solche, wodurch Gott äußerlich verehrt wird: die Anbetung; solche, wobei Gott etwas geopfert wird: das Opfer, die Erstlingsgaben, Zehnten und Gelübde; und solche, wo Gott für etwas in Zeugenschaft genommen wird, wie beim Schwur, bei der Beteuerung und Anrufung, qu. 84.—92. — Die Anbetung, qu. 84., ist ein Akt der Gottesverehrung, cultus latriae, während irgend einer Kreatur nur die Verehrung wegen ihrer höhern Würde, vor der man sich beugt, gebührt, cultus duliae, a. 1. Die sinnlich-geistige Natur des Menschen verlangt, daß diese An-

[1]) Art. 9 enthält eine ebenso tiefsinnige als systematisch einfache Erklärung des Vaterunser.

betung auch durch äußere körperliche Zeichen ausgedrückt werde, welche die Unterwürfigkeit darstellen, und dahin gehören die Kniebeugung, womit unsere Schwäche vor Gott gesinnbildet wird, und die prosternatio, das sich zu Boden Werfen, womit man sein Nichts vor Gott bekennt, vor allem aber durch das Opfer, das allein Gott gebührt, a. 2.; passend werden dann auch diese Akte besonders an einem bestimmten Ort, nämlich in dem Gebäude des öffentlichen Kultus und nach Osten hin, woher uns das Heil ward, vorgenommen, a. 3.

Bei den religiösen Akten, wo Gott äußere Dinge dargebracht werden, sind zu unterscheiden solche, wobei diese Dinge wirklich dargebracht werden, und das sind die Opfer, Schenkungen, Erstlinge und Zehnten; und solche, wo sie erst versprochen werden, wie beim Gelübde. Bei den erstern steht obenan das Opfer, qu. 85. Es ist dasselbe die Anerkennung der Absolutheit Gottes und der geschöpflichen Contingenz oder Abhängigkeit, und kann darum ein inneres oder äußeres sein; aber schon die natürliche Vernunft drängt dazu, diese Unterwürfigkeit und Ehre auch durch die Aufopferung von äußern Dingen darzustellen, es ist dies das äußere Opfer, das darum sogar im Naturgesetz begründet ist, a. 1. Es gebührt dasselbe einzig und allein Gott, in dem der Mensch seinen Ursprung und sein letztes Ziel hat, a. 2., und ist ein specifischer Akt der Religion, a. 3., zu dem alle Menschen irgendwie und anders im alten, anders im neuen Testament durch positives Gebot verpflichtet sind, a. 4.[1]) — Eine besondere Art Opfer sind dann die Vergabungen und Erstlingsopfer, qu. 86. Sie unterscheiden sich vom eigentlichen Opfer dadurch, daß dieses im Dienste Gottes verzehrt

[1]) Ueber das Meßopfer speziell vgl. III. qu. 83. Zum Begriff eines vollkommenen Opfers gehört: die Darbringung und Tötung eines lebenden Wesens, wodurch Gott als der Herr über Leben und Tod anerkannt wird; und der Genuß von dem Opfer, wodurch der Mensch mit Gott symbolisch sich zu vereinigen sucht.

wird, jene dagegen nicht, und besonders zum Unterhalt der Kirche und der Diener des Altars gegeben werden, a. 1.; weil die Priester als eine Art Mittler zwischen Gott und den Menschen gestellt sind durch Austeilung der Gnadenmittel und Darbringung der Opfer und Gebete, so sollen ihnen solche Vergabungen oder Abgaben gemacht werden, und diese sind zu verwenden vorab zum Dienst Gottes, dann zu ihrem Unterhalt und dann auch für die Armen, die so viel als möglich von der Kirche besorgt werden sollen, a. 2.; die Vergabungen dann dürfen nur von gerecht Besessenem gemacht werden, ein Unterschied von reinen und unreinen Dingen aber, die nicht geopfert werden dürften, besteht im neuen Bund nicht mehr, a. 3. Die Erstlingsgaben von Früchten u. dgl. werden Gott dargebracht zum Dank und um ihm das Erste und Beste zu weihen; im alten Bund war ihre Darbringung genau geregelt, im neuen Bund richtet sich das nach den Bestimmungen der Kirche, der Landesübung und nach dem Bedürfnis der Kirchendiener, a. 4. — Der Zehnten, qu. 87., ist, als nötiger Unterhalt des Klerus gefaßt, vom Naturrecht selbst gefordert, da derjenige, der durch seinen geistlichen Dienst dem Wohle des Volkes dient, auch den leiblichen Lohn verdient, er war im alten Bund genau bestimmt als wirklicher Zehnteil, kann aber im neuen Bund auch irgendwie anders geordnet werden, a. 1. Die Quelle desselben können irgendwelche Früchte und Erwerbe sein, a. 2., und er kommt wesentlich dem Klerus zu, a. 3., während dieser selbst nicht, außer von persönlichem weltlichem Erwerb, unter das Gesetz des Zehntens fällt, a. 4. — Im Gelübde, qu. 88., wird Gott ein Versprechen gemacht; dazu gehören dreierlei: die gehörige Ueberlegung, der Vorsatz und das eigentliche Versprechen, a. 1. Ein solches Versprechen aber kann nur gemacht werden für etwas, wozu man nicht sonst schon verpflichtet ist, also de meliore bono, für ein besonderes gutes Werk, a. 2.; einmal gelobt, ist dieses auch als Gelöbnis gegen Gott gewissen-

haft zu halten, a. 3., hat dann aber auch einen besondern Nutzen, nämlich den Segen von oben, und eine besondere Festigung des Willens für das Gelobte, a. 4. Das Gelübde ist als solches ein Akt der Gottesverehrung, a. 5., und gibt darum dem in ihm verrichteten Werk einen neuen, besondern guten Wert, den der Weihe, des Gehorsams und größerer Willensentschiedenheit, a. 6.; dabei unterscheidet man ein einfaches und ein feierliches Gelübde, letzteres ist mit einer äußern religiösen Ceremonie verbunden und besteht in einer gänzlichen Hingebung in den Dienst Gottes, wie bei der Priesterweihe und bei dem Eintritt in einen Orden, a. 7. Zu der Ablegung eines Gelübdes ist gefordert gehörige Ueberlegung und Freiheit der Verfügung über das Gelobte, a. 8., darum können Gelübde von minderjährigen Kindern durch die Eltern aufgehoben werden, a. 9.; ebenso ist das Gelübde immer für ein besseres Gut, und darum kann, wo dieses dadurch eher gehindert als gefördert würde, dasselbe geändert oder davon dispensiert werden, a. 10.; dagegen gilt dies nicht von der gänzlichen Weihe an Gott und darum nicht von dem mit dem Ordensleben wesentlich verbundenen feierlichen Gelübde der Enthaltsamkeit, a. 11. Diese Dispensationen aber müssen durch die Autorität des zuständigen Vorgesetzten geschehen, weil diese die Stelle Gottes, dem gelobt wird, vertreten, a. 12.

Die religiösen Akte endlich, bei denen der Name Gottes für etwas in Zeugenschaft genommen wird, sind: der Schwur oder Eid, die Beschwörung im Namen Gottes und die Anrufung desselben. — Der Eid, qu. 89., ist die Anrufung Gottes als Zeugen für die Wahrheit einer Aussage, juramentum assertorium, oder eines Versprechens, juramentum promissorium, a. 1.; er ist an und für sich erlaubt, nur dessen Mißbrauch oder leichtfertiger Gebrauch ist durch das Wort des Herrn, Matth. 5, 34, ausgeschlossen, a. 2. Damit er aber erlaubt sei, sind drei Eigenschaften als sog. Eidesbegleiter für ihn gefordert: Unterscheidung zwischen wichtiger

und unwichtiger Sache, damit nicht müßig geschworen wird, Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit, daß nur Erlaubtes mit einem Schwur versprochen wird, a. 3.; wo diese Eigenschaften da sind, da ist der Eid ein wirklicher Akt der Gottesverehrung, als feierliche Bezeugung der Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit Gottes, a. 4.; nichtsdestoweniger aber soll er nur selten und in dringenden Fällen angewendet werden, a. 5. Außer auf Gott kann dann auch auf gewisse kreatürliche Dinge, die eine besondere Heiligkeit oder Wahrhaftigkeit darstellen, wie z. B. auf das Evangelium, geschworen werden, a. 6. Der Eid hat eine streng verpflichtende Kraft, außer es fehle ihm die Eigenschaft der Wahrheit oder Gerechtigkeit, a. 7.; doch bindet das Gelübde noch aus einem stärkern Grund, a. 8., und wie bei diesem, so kann auch beim Versprechungseid eine Dispense eintreten, wenn daraus mehr Schaden als Nutzen hervorginge, a. 9.; auch sollen gewisse Personen zum Eid nicht zugelassen, resp. nicht dazu verpflichtet werden, teils wegen seiner eigenen Würde, so Kinder oder Meineidige, teils wegen der Würde der Person, deren Wahrhaftigkeit damit indirekt in Frage gestellt würde, so z. B. der Priester, a. 10. — Die Beschwörung im Namen Gottes oder einer hl. Sache, etwas zu tun, qu. 90., kann nur vom Vorgesetzten gegen den Untergebenen in Weise des Befehles, gegen andere nur in Weise der Bitte angewendet werden, a. 1. Die bösen Geister dürfen im Namen Gottes beschworen werden, um ihren Einfluß abzuwenden, nicht aber, um sie dadurch um etwas zu bitten, a. 2.; über die Natur endlich wird der Name Gottes angerufen vom Wunderthäter oder bei den Exorzismen gegen den Einfluß der bösen Geister, a. 3. — Eine äußere Gottesverehrung ist endlich das mündliche Lob Gottes, qu. 91.; es hat vorzüglich den Zweck, durch die äußere physische Thätigkeit sich selbst und die andern um so kräftiger vom Irdischen abzulenken und zum Göttlichen zu erheben, a. 1., und weil dem Gesang und der Musik ganz besonders die Kraft innewohnt, die Affekte des Menschen zu erregen, so ist zur Erbauung und



Erhebung der Gläubigen von der Kirche passend auch der Gesang zum Lobe Gottes herbeigezogen worden, a. 2.[1]) —

Die Sünden gegen die richtige Bethätigung der Religion, qu. 92.—101., sind teils solche, die eine falsche Religiösität darstellen, teils solche, die der Religion direkt entgegenstehen.

Die falsche Religiösität, qu. 92., ist gleichsam ein Fehler durch Uebertreibung, indem sie einen göttlichen Kult darbringt, entweder nicht in der Weise, wie er sein soll oder jemanden, dem er nicht gebührt, a. 1., und danach unterscheidet man den ungebührlichen Kult Gottes, dann den Götzendienst, die Wahrsagerei und die abergläubischen Gebräuche, a. 2. — Der ungebührliche Kult, qu. 93., besteht darin, daß man Gott nicht den richtigen Kult, wie er von der Autorität der Kirche angeordnet und in ihr gebräuchlich ist, darbringt (falsche Liturgie), a. 1., oder indem man in ungemessener Weise durch Aeußerlichkeiten, die weder der Ehre Gottes, noch der eigenen Heiligung förderlich sind und durch Eigenheiten, die sich von der Uebung der Kirche und dem Landesbrauch unterscheiden, Gott dienen will (Bigotterie), a. 2. — Der Götzendienst, qu. 94., besteht darin, daß man einem Wesen, das nicht der wahre Gott ist (Götze statt Gott), göttliche Ehre erweist, sei nun dieses Wesen die Natur, ein Naturgegenstand oder ein Mensch, oder ein Phantasiegebild oder dessen bildliche Darstellung (Idol, Idololatrie), a. 1. Unter keiner Ausrede der Philosophen oder Häretiker ist ein solcher Kult erlaubt, a. 2., und es gehört der Götzendienst objektiv zu den größten Sünden, wenn auch subjektiv, wegen der bessern Erkenntnis, der Häretiker sich schwerer verfehlen kann, a. 3. Der Grund der Idololatrie aber ist von Seite des Menschen eine falsche, abgöttische Anhänglichkeit ans

---

[1]) In Art. 2 sind die Principien über die „Kirchenmusik" dargelegt und wird von derselben besonders die Erhebung und Erbauung der Gläubigen gefordert.

Geschöpfliche, ein falscher Begriff von Gott, aber auch der Einfluß der Dämonen, die so sich göttlichen Kult erweisen ließen und darum auch aus den Idolen orakelten, a. 4. — Die Wahrsagerei, qu. 95., besteht darin, daß man zufällig Zukünftiges, das man nicht vorausberechnen und nur Gott wissen kann, durch unerlaubte Mittel voraussagen will, a. 1.; es ist das immer Sünde und zwar als etwas mit dem Götzendienst Verwandtes, eine Sünde des Aberglaubens, a. 2. Es kann aber diese Wahrsagerei versucht werden, entweder mit Hilfe der Dämonen, oder aus der Beobachtung äußerer Erscheinungen oder durch das Los, a. 3. Die Anrufung der Dämonen hiezu ist unerlaubt, wegen der Verbindung mit ihnen und der Gefahr der Irreleitung durch sie, a. 4. Die Beobachtung äußerer Zeichen kann sein: eine versuchte Bestimmung der Zukunft aus dem Stand der Sterne, a. 5, aus nichtigen Träumen, a. 6., oder aus dem Flug der Vögel, auspicia, und andern sog. Omina, a. 7.; alles das ist unerlaubt, weil eitel, abergläubisch und vielfach dem Einfluß der Dämonen ausgesetzt; und ähnlich verhält es sich auch mit dem Los, wenn es in abergläubischer Weise mit Mitteln oder mit Versuchung Gottes angewendet wird, a. 8. — Die abergläubischen Gebräuche, qu. 96., haben besonders den Zweck, dadurch zur Kenntnis von Verborgenem oder Geheimnisvollem zu gelangen, so: zur Wissenschaft durch inkongruente Mittel, Gebetsformeln oder gar durch den Dienst der Dämonen, a. 1., zur Heilung von Krankheiten, a. 2., zum Befragen über Glück und Unglück, a. 3., zur Bewahrung von Unglück durch abergläubischen Gebrauch von hl. Sachen oder Tragen von sog. Amuletten, a. 4.; auch hier wird auf einem Weg eine Wirkung gesucht, die gegen die Anordnung Gottes ist, mischt sich leicht Dämonisches ein, und sind deshalb die eigentlich abergläubischen Gebräuche durchaus unzulässig, anderes nicht schlechthin abergläubisches zum mindesten eine Thorheit.

Die Irreligiösität ist ein Fehler per defectum, durch Mangel gegen die Religion, sie kann sich entweder direkt gegen Gott wenden, und das geschieht durch die Versuchung Gottes und durch den Meineid, oder sie geht gegen heilige Dinge und dies durch das Sakrileg oder die Simonie. — Die Versuchung Gottes, qu. 97., ist der Versuch in Wort oder Werk, ob Gott dieses oder jenes wisse oder könne und so besonders, um zu versuchen, ob Gott helfen könne, ein unnützes Wagnis, a. 1.; als ein Zweifel an Gottes Vollkommenheit ist sie offenbar eine Sünde, a. 2., und zwar aus Mangel an der Gott schuldigen Ehre eine Sünde gegen die Religion, a. 3., die aber geringer ist als der Aberglaube, a. 4. — Der Meineid, qu. 98., besteht in dem bewußten Beschwören einer Unwahrheit, a. 1.; weil dafür Gott zum Zeugen angerufen wird, so ist das eine Verachtung Gottes, als des Wahrhaftigen, a. 2., und als solche immer eine schwere Sünde, a. 3., an der auch derjenige teilnimmt, der jemanden wissentlich zum Meineid auffordert, was aber nicht von einer Amtsperson gilt, die nach der Ordnung des Rechtes auf das Ansuchen eines andern den Eid abverlangen muß, a. 4. — Das Sakrileg, qu. 99., ist die Verletzung oder Verachtung von etwas Heiligem oder Gottgeweihtem, a. 1.; weil diese Verunehrung mittelbar auf Gott selbst geht, so ist sie eine besondere Sünde der Irreligiösität, a. 2., und dabei kommt es darauf an, gegen was für Geheiligtes gesündigt wird, ob gegen eine gottgeweihte Person durch thätliche oder unsittliche Verletzung, gegen eine geweihte Sache oder Ort; je mehr Gott geheiligt das Verletzte ist, um so größer die Sünde, daher die größte gegen die Eucharistie, a. 3.; und mit Recht hat die Kirche das Sakrileg mit Kirchenstrafen belegt, a. 4. — Die Simonie, qu. 100., besteht in dem Verkauf geistlicher Dinge um Geld oder Geldeswert; auch dies ist eine Unehre, Gott und diesen Dingen angethan, die nicht um Geld gekauft werden können, und darum eine Sünde gegen die Religion,

a. 1. Deshalb ist es unerlaubt, die Sakramente zu spenden um Geld, wohl aber darf zur Unterhaltung der Spender der Sakramente nach den Bestimmungen der Kirche ein Stipendium angenommen werden, a. 2.; ähnlich verhält es sich bezüglich anderer geistlicher Verrichtungen, a. 3.; ebenso dürfen Benefizien als etwas mit dem geistlichen Amt Verbundenes nicht verhandelt werden, dagegen für das Patronatsrecht, und für Gerätschaften, die erst nachher in den gottesdienstlichen Gebrauch genommen werden, darf ein entsprechender Preis angenommen werden, a. 4. Was vom simonistischen Gelderwerb, das gilt dann überhaupt von allem Verhandeln geistlicher Dinge um irgend einen geldwertigen Dienst, a. 5., und die entsprechende Strafe für die Simonie ist die Restitution des unrecht Erworbenen und die betreffenden Kirchenstrafen, a. 6.

β. Die Pietätspflichten, qu. 101. — Eine fernere potentiale Tugend der Gerechtigkeit, bei der nicht eine adäquate Vergeltung eintreten kann, ist die Pietät gegen Eltern, Verwandte und Vaterland. Wie Gott die erste Ursache unserer Existenz und Leitung ist und ihm dafür der Kult der Religion gebührt, so sind die sekundären Prinzipien unserer Existenz und Leitung die Eltern und das Vaterland, von denen und in dem wir geboren und ernährt worden sind. Und deshalb ist nächst Gott der Mensch am meisten Schuldner gegen Eltern und Vaterland; die Erfüllung dieser Pflicht aber nennt man Pietät, d. i. dankbare Hingabe, und sie erstreckt sich auch auf das in jenem gleichsam Eingeschlossene, auf Verwandte und Mitbürger, a. 1.; darum tritt auch wegen der Ehrfurcht und des Gehorsams, den man den Eltern schuldig ist, im Falle ihrer Krankheit oder Dürftigkeit die Pflicht der Teilnahme, resp. der Unterhaltung ein, a. 2. Es ist diese Pietät wieder eine ganz specielle Tugend der Gerechtigkeit, deren Objekt eben das natürliche Prinzip der Existenz und Erziehung ist, a. 3., und dieselbe wird durch die Religion nicht nur nicht

gefährdet, sondern so sehr geschützt, daß zwar die Rücksicht auf Eltern und Verwandte nicht eine sündhafte sein darf, aber wo die notwendige Sorge für die Eltern eintritt, sogar die Rücksichten auf freiwillige Werke höherer Vollkommenhiet wie der Eintritt in einen Orden, dagegen zurücktreten müssen,a. 4.

γ. Die Hochachtung gegen die Obern, qu. 102.—106., ist eine fernere, mit der Pietät verwandte, aber doch von ihr specifisch verschiedene Tugend, qu. 102., wonach dem Vorgesetzten eine ähnliche Gesinnung entgegengebracht wird, wie dem Vater, indem er in seinem Kreise auch eine Art Vorsorge und Leitung auf die Untergebenen ausübt wie der Vater, a. 1. Darum gebührt ihm wegen seiner höhern Stellung Hochachtung und wegen seinem Amte Gehorsam, a. 2.; mit der Pietät fällt diese Tugend zusammen, insofern der Gehorsam gegen die Vorgesetzten dem Dienste des Vaterlandes, das sie repräsentieren, gilt; dagegen insofern die Achtung auf die persönliche Stellung und Würde geht, ist sie davon verschieden und nimmt auch einen tiefern Grad ein, a. 3. — Nach der gegebenen Begriffsbestimmung hat sie zwei Teile: die Ehrenbezeugung und den Gehorsam. Die Ehrenbezeugung, qu. 103., ist eine Bezeugung der höhern Würde, und als solche der sinnlich geistigen Natur des Menschen entsprechend, notwendig eine äußerlich ausgedrückte durch Worte oder Geberden, wie Verbeugung u. dgl., a. 1. Da diese Ehre zunächst dem Vorzug des Amtes und nicht den persönlichen Vorzügen gilt, hat sie auch von dem persönlich Ueberlegenen zu geschehen, ist dann aber auch jedem, der sich nach irgend einer Richtung als Höherstehend auszeichnet, zu zollen, a. 2; im Unterschied zur Gottesverehrung, cultus latriae, heißt sie cultus duliae, ein Ausdruck, der zunächst die Ehrfurcht des Knechtes, dulos, gegen den Herrn bedeutet, aber dann auf alle kreatürliche Verehrung eines Abbildes Gottes, speciell der Obern, übertragen wird, a. 3.; letztere besitzt als

ihre besondern Teile die Pietät und die äußern Beobachtungen (observationes), a. 4. — Der Gehorsam, qu. 104., ist ein allgemeines Weltgesetz, insofern das Niedere durch das Höhere regiert wird, und jenes also diesem unterworfen sein muß, und deshalb haben auch in der menschlichen Ordnung die Untergebenen den Vorgesetzten zu gehorchen, a. 1.; auch der Gehorsam ist eine besondere Tugend, weil er ein besonderes Objekt hat, nämlich die Vorschrift der Obern, a. 2., und er ist unter den sog. moralischen Tugenden die größte, weil er das vorzüglichste Gut des Menschen, den eigenen Willen Gott unterordnet, resp. opfert, a. 3. Gehorchen aber muß der Mensch vorab und in allem Gott und seinen Geboten, a. 4., dann den Vorgesetzten, dagegen nicht in dem, was gegen die Gebote Gottes ginge, und nur soweit er ihnen untergeben ist, also auch nicht in den Rechten, in denen alle Menschen sich gleich sind, d. i. in den Rechten der Selbsterhaltung und Erhaltung der Gattung, a. 5.; so aber ist der Christ gegen die weltliche Obrigkeit zum Gehorsam durch seine Religion noch strenger verpflichtet, geschweige denn davon befreit, a. 6. -- Die Tugend des Gehorsams wird verletzt durch den Ungehorsam, qu. 105., es ist derselbe als der übernatürlichen Liebe direkt entgegengesetzt, an und für sich eine schwere Sünde, dagegen in einer geringern Sache nur eine läßliche, a. 1.; sie wird dann aber um so größer, je höher der Obere, dem nicht gehorcht wird, je strenger sein Befehl und je wichtiger der Gegenstand ist, der befohlen wird, a. 2.

Nach der Betrachtung der potentialen Teile der Gerechtigkeit, bei denen eine adäquate Vergeltung nicht möglich ist, kommen diejenigen zur Untersuchung, bei denen nicht von einer eigentlichen Rechtspflicht, sondern nur von einer Ehrenpflicht oder Billigkeitspflicht die Rede sein kann, und das sind: die Dankbarkeit, die Wiedervergeltung, die Wahrhaftigkeit, Freundschaft und Freigebigkeit und nach Aristoteles die Epikie (cf. qu. 80.), qu. 106.—121.

δ. Die Dankbarkeit, qu. 106., ist eine mit den im vorigen betrachteten verwandte Tugend, insofern auch sie auf die Vergeltung einer Wohlthat geht, aber in einem abgeschwächten Sinn, a. 1., ihr Objekt ist der Wohlthäter; darum gebührt sie vor allem Gott und zwar unter verschiedener Rücksicht vom Sünder und Gerechten, a. 2., dann überhaupt jedem Wohlthäter und bethätigt sich ähnlich der Pietät durch Ehre und Hochachtung, wenn der Wohlthäter in Not kommt, durch Unterstützung, a. 3.; in Gesinnung soll sie immer zum Ausdruck kommen, im Werk zu passender Zeit, a. 4., und sie richtet sich nach der größern Wohlthat, aber noch mehr nach der Gesinnung des Gebers, a. 5.; weil dann die Wohlthat ein Akt der Freiheit und Güte und nicht der Gerechtigkeit ist, so ist auch die Dankbarkeit eine Ehrenpflicht und nicht eine Gerechtigkeitspflicht, und wird darum in der Wiedervergeltung sich nicht an das berechnete Maß des genauen Ausgleiches halten, sondern eher weiter gehen, a. 6. — Die Undankbarkeit, qu. 107., ist die der Dankbarkeit entgegengesetzte Sünde, a. 1., die sich specifisch von andern Fehlern unterscheidet und verschiedene Grade haben kann, deren es besonders drei gibt: daß nämlich der Undankbare die Wohlthat vergißt und mit Bösem vergilt, daß er sie bemängelt, und endlich, daß er geradezu sie als Uebelthat hinstellt, a. 2., je nach den verschiedenen Graden und Verumständungen ist die Sünde eine mehr oder weniger große, a. 3., soll aber vom Wohlthäter nicht vorschnell vorausgesetzt und so lange, als die Wohlthat nicht zum Bösen mißbraucht wird, durch fortgesetztes Wohltun zu überwinden gesucht werden, a. 4.

ε. Die Wiedervergeltung oder Rache, qu. 108., gehört zu den der Gerechtigkeit annexen Tugenden, weil in ihr durch eine Strafe die Gleichheit der Gerechtigkeit wiederhergestellt wird (cf a. 4.). Sie ist erlaubt, wenn sie in guter Absicht geschieht, wie zur Abwehr eines Uebels, zur Erhaltung der Gerechtigkeit und Ruhe, zur Besserung des Fehlenden;

dagegen, wenn die Schädigung des Nächsten ihr eigentlicher und letzter Zweck ist, so ist sie durchaus unerlaubt, a. 1. Die Anlage zur Rache wurzelt in der Natur selbst, nämlich als das Bestreben, das ihr Schädliche fernzuhalten, wofür eben die „Irascibilität“ oder Widerstandskraft da ist; darum ist ihre rechtmäßige Bethätigung eine wirkliche specielle Tugend, a. 2. Die Strafen bei der Wiedervergeltung müssen solche sein, welche wirksam von der Schädigung abschrecken, und als solche haben die Gesetze besonders acht eingeführt: die Todesstrafe, körperliche Bestrafung, Gleiches um Gleiches oder poena talionis, Knechtung, Kerker, Landesverweisung, Geldbuße und Verlust der bürgerlichen Ehren, a. 3. Diese Strafen dürfen nur für eine wirkliche Schuld und auch nur debitis circumstantiis (cf. a. 1., d. i. nur von der zuständigen Autorität und im rechten Maß) ausgeführt werden und haben eben den Charakter der poena vindicativa, der Wiedervergeltungsstrafe d. i. der ausgleichenden Gerechtigkeit und Sicherung; dagegen kann damit auch die poena medicinalis, die Besserungsstrafe, verbunden werden und verhängt auch Gott hie und da poenae medicinales, Besserungsstrafen, bei keiner persönlichen Schuld, sondern zur Läuterung und Bewährung, a. 4.

ζ. Die Wahrhaftigkeit, qu. 109., besteht darin, daß man dem Nächsten die schuldige Wahrheit sagt, a. 1. Als richtige Regelung dieser Beziehung zum Mitmenschen ist sie eine besondere Tugend, a. 2., die etwas mit der Gerechtigkeit Verwandtes hat, weil sie in der Uebereinstimmung des äußern Wortes mit der innern Gesinnung besteht und weil sie die Erfüllung zwar nicht einer Rechtspflicht, doch eine moralische Pflicht ist, dem Nächsten nur die Wahrheit zu bieten, a. 3. Dabei besteht aber, unbeschadet der Wahrhaftigkeit, die Regel des Anstandes, von sich bescheiden zu sprechen und insofern unter Umständen, nach Aristoteles, unter der Wahrheit zurückzubleiben, a. 4. — Die der Wahrhaftigkeit entgegengesetzten Sünden sind die Lüge, die Verstellung, die Uebertreibung und

Verkleinerung. Die Lüge, qu. 110., besteht darin, daß mit dem Worte, das der Ausdruck des Gedankens sein soll, absichtlich etwas anderes bezeichnet wird, als was man innerlich denkt, und sie wird noch gleichsam vollendet, wenn man damit im andern eine falsche Meinung hervorrufen will, a. 1.; nach den verschiedenen Graden unterscheidet man eine Scherzlüge zum Vergnügen, eine Notlüge zur Erlangung eines Gutes oder Abwendnug eines Uebels, und eine Schadenlüge zur Schädigung des Nächsten, a. 2. Die Lüge ist immer als eine Verkehrung des Zweckes der Sprache eine Sünde, a. 3., doch eine mehr oder weniger große, je nach der wichtigern Wahrheit, die verderbt, oder nach dem Schaden und Aergernis, das gestiftet wird; unter diesen Rücksichten sind die Not- und Scherzlüge die geringsten, a. 4. — Die Verstellung und Heuchelei, qu. 111., hat etwas mit der Lüge Verwandtes, wie jene mit Worten, so lügt diese mit Zeichen, mit einem falschen Schein, der dem Innern nicht entspricht, a. 1. Die Heuchelei insbesondere ist eine Art der Verstellung, wonach sich jemand als gerecht und heilig stellt, obwohl er es nicht ist, a. 2.; da all dies der Tugend der Wahrhaftigkeit entgegengesetzt ist, ist es eine wirkliche Sünde, a. 3.; doch ist dieselbe eine größere oder geringere, je nach dem Zwecke, der damit verbunden wird, a. 4. — Eine Sünde gegen die Wahrhaftigkeit durch Uebertreibung ist die Prahlerei, qu. 112.; sie besteht darin, daß einer über das hinaus von sich spricht, als was er in Wirklichkeit oder in der Meinung der Leute ist, a. 1. Letzteres ist nicht immer Prahlerei und darum auch nicht immer unerlaubt; ersteres ist um so sündhafter, je mehr es gegen die Ehre Gottes und die Liebe des Nächsten geht oder aus Hochmut und böser Absicht geschieht, a. 2. — Die Ironie, qu. 113., ist das Gegenteil der Prahlerei, eine Sünde per defectum, wonach jemand lügenhaft von sich schlechter spricht, als er wirklich ist (Ironie als Redeform bedeutet, das Gegenteil vom Wirklichen sagen, besonders mit der Absicht, damit zu necken), a. 1., die

Sündhaftigkeit dieser Unwahrheit richtet sich nach der Absicht, a. 2.

η. Die **Freundlichkeit**[1]) qu. 114., besteht im wohlgeordneten freundlichen Umgang mit den Nebenmenschen und ist eine besondere Tugend, a. 1., die etwas mit der Gerechtigkeit Verwandtes hat, indem sie zwar nicht auf eine Rechtspflicht oder eine Pflicht der Dankbarkeit, wohl aber auf die Pflicht des Anstands sich bezieht, a. 2. — Die der Freundlichkeit entgegenstehenden Fehler sind: die Schmeichelei und die Zanksucht. Die **Schmeichelei**, qu. 115. ist eine Sünde per excessum gegen die Freundlichkeit, wonach jemand dem Nächsten nur immer gefällig reden will, sei es aus bloßer übertriebener Freundlichkeit, sei es aus böser Absicht, a. 1. Sie wird zu einer schweren Sünde, wenn sie die Nächstenliebe wesentlich schädigt, wie z. B. durch Lob der Sünde, a. 2. — Die **Zanksucht** oder Gehässigkeit qu. 116., ist ein Fehler per defectum gegen die Freundlichkeit, wonach man sich nicht scheut, im Umgang den Nächsten zu betrüben, a. 1., und steht an und für sich der genannten Tugend mehr entgegen als die Schmeichelei, doch kommt es zur Beurteilung der Sündhaftigkeit auch auf die Motive an, a. 2.

ϑ. Die **Freigebigkeit**, qu. 117., verwendet in guter Weise die äußern Glücksgüter und ist darum eine Tugend, a. 1., sie ist eine Art Hingabe und Weitherzigkeit im Gebrauch des Geldes und darum ist das Geld oder Geldeswert, das Objekt derselben, a. 2., und dessen weitherziger Gebrauch die Bethätigung, a. 3., und zwar besonders die Hingabe oder Verschenkung an andere, und nicht so fast die weitherzige Verwendung für sich, a. 4. Darum hat auch diese Tugend etwas Verwandtes mit der Gerechtigkeit, weil sie auf den Nächsten und die Glücksgüter geht, a. 5., und obwohl sie nicht zu den höchsten Tugenden gehört, so ist sie

[1]) Cf. Aristot. Ethic. Nic. lib. IV. cp. 12.

doch für manche andere Tugend, die Gottes- und Menschenliebe, förderlich, a. 6. — Auch gegen sie verstoßen sich Fehler durch Uebertreibung oder Mangel, nämlich der Geiz und die Verschwendung. Der Geiz, qu. 118., strebt in ungeordneter Weise nach Geld oder Gut, und als solche Unordnung ist er eben etwas Böses, a. 1., und weil er ein besonderes Objekt, nämlich das Geld, hat, ist er eine specielle, von andern unterschiedene Sünde, a. 2., die, als Gegensatz der Weitherzigkeit, der Freigebigkeit entgegensteht, während daraus entstehende ungerechte Handlungen die Gerechtigkeit verletzen, a. 3. Es wird der Geiz zur schweren Sünde, wenn er in schwerer Weise die Gerechtigkeit oder die Gottes- und Nächstenliebe verletzt, a. 4. Dagegen ist er nicht schlechthin die größte Sünde, wohl aber eine der schimpflichsten, weil er den Geist an die niedersten Güter fesselt, a. 5., und zählt als geistige Freude am Besitz zu den sog. Geistessünden, im Unterschied zu den Fleischessünden, a. 6. Er gehört auch zu den sog. Hauptsünden, weil aus ihm viele andere Sünden entspringen, a. 7., und zwar zählt der hl. Gregor als Kinder des Geizes auf: die Hartherzigkeit, die Unruhe, die Gewaltthätigkeit, Betrügerei, Meineid, Schliche, Verrat, a. 8. — Die Verschwendung, qu. 119., ist eine Sünde durch Uebertreibung der Freigebigkeit und steht zum Geiz in direktem Gegensatz, a. 1.; weil sie die richtige Mitte der Tugend durch Uebertreibung überschreitet, so ist sie auch ein Fehler, a. 2., aber der geringere und heilbarere als der Geiz, schon deswegen, weil durch sie doch jemand etwas Gutes genießt, während durch den Geiz niemand, nicht einmal der Geizige selbst, a. 3.

ι. Die Epikie oder Billigkeit, qu. 120., ist eine höhere Art der Gerechtigkeit, wonach nach dem Gesetze der Billigkeit ausgelegt wird, daß in einem einzelnen Fall ein Gesetz, das nie alle Fälle vorsehen kann, besser nicht beobachtet wird, weil es gegen die Gerechtigkeit und den gemeinen Nutzen

ginge, a. 1.; als eine höhere Art Regel der menschlichen Handlungen ist so die Epikie eine Ergänzung der legalen Gerechtigkeit, und indem sie anleitet, die Gesetze gerecht und vernünftig anzuwenden, eine der Gerechtigkeit annexe Tugend, ein subjektiver oder integraler Teil derselben, a. 2.

3. Die der Gerechtigkeit entsprechende Gabe, qu. 121., ist die Frömmigkeit, hier als besondere, durch den hl. Geist bewirkte, kindliche Hingabe an Gott als Vater gefaßt, wodurch eben die Erfüllung der Pflichten der Gerechtigkeit und Religion ergänzt, die Seele dazu leicht beweglich, prompte mobilis, gemacht wird, a. 1. Mit ihr kann nach Augustinus in Beziehung gebracht werden die zweite der acht Seligkeiten: „selig sind die Sanftmütigen", insofern durch die Sanftmut die Hindernisse der frommen Hingabe gehoben werden; doch hätte unter anderer Rücksicht auch die vierte und fünfte Seligkeit zur Gerechtigkeit Bezug, indem es dort heißt: „selig, die nach der Gerechtigkeit hungern und dürsten", und „selig die Barmherzigen", a 2.

4. Die Gebote der Gerechtigkeit, qu. 122. — Für die Gerechtigkeit werden von der Offenbarung ausdrücklich Gebote gegeben, und zwar sind es die Gebote des Dekaloges, die eben zur Gerechtigkeit anleiten sollen und wovon die ersten drei auf die Pflichten der Religion gegen Gott, das vierte auf die Pietätspflichten und die übrigen auf die Gerechtigkeitspflichten gegen den Nächsten gehen, a. 1. Dabei wird in richtiger Ordnung in der Einschärfung der religiösen Pflichten zuerst der falsche Glaube, a. 2., und dann die Irreligiösität als Hindernisse abgewiesen, a. 3., und hierauf die Religiösität begründet, durch die Anbefehlung des richtigen Kultes, a. 4. Nach den Pflichten gegen Gott stehen am nächsten die Pietätspflichten gegen die Eltern (und solche, denen man aus irgend einem Grund besonders verpflichtet ist), und deshalb leitet dazu an das folgende vierte Gebot, a. 5., während durch die andern sechs Gebote die gewöhn-

lichen Gerechtigkeitspflichten und zwar in richtiger absteigender Ordnung: Verbot der Schädigung an den Gütern des Lebens, der Familie, den äußern Gütern und der Ehre, eingeschärft werden, a. 6.[1]).

3. Die Starkmut, qu. 123—141.

Die Starkmut ordnet vernunftgemäß die Irascibilität; es ist an ihr näher zu untersuchen: Wesen, Einteilung, Gabe und Gebote.

1. Wesen der Starkmut, qu. 123.—128. In der Wesensbestimmung kommen zunächst das Wesen der Starkmut an sich, dann ihre Bethätigung und endlich die entgegenstehenden Fehler in Betracht.

Die Starkmut als solche, qu. 123.[2]), ist eine wirkliche Tugend, weil sie die Hindernisse des guten und vernunftgemäßen Handelns überwindet, a. 1., und sie ist eine specifisch von andern unterschiedene Tugend, da sie ein eigenes Objekt hat, nämlich das Ertragen oder Aushalten und die Ueberwindung eben dieser Hindernisse, a. 2. — Es ist ihr dabei besonders eigen, die Furcht vor den Schwierigkeiten des Guten zu besiegen, aber auch die vernunftwidrige Kühnheit in der Bekämpfung derselben zu mäßigen, a. 3. Darum zeigt sie sich am meisten in der Todesverachtung, die Todesgefahr ist ihr specifisches Objekt, indem hier selbst das leibliche Gut des Lebens an ein höheres geistiges Gut dahingegeben wird, a. 4., und dies wiederum am glänzendsten im gerechten Kriege oder überhaupt in der Dahingabe des Lebens im Dienste der Nächstenliebe, da dabei das Leben am unmittel-

[1]) Qu. 122 bietet eine interessante systematische Auslegung des Dekalogs, der als Grundgesetz, prima principia legis (a. 1.) und damit besonders als „Gebot der Gerechtigkeit" hingestellt wird.

[2]) Die Entwicklung des Begriffes „Starkmut" geht nach Aristot. Ethic. Nic. lib. III, cp. 9—13, woraus sich auch die einzelnen hier aufgestellten Fragen erklären.

barsten und freiwillig an ein höheres Gut geopfert wird, a. 5. Besteht so die Starkmut im Ertragen und Ueberwinden der Hindernisse, so geht sie eben zunächst mehr auf das feste Aushalten in der Gefahr, als auf den kühnen Angriff, a. 6., und ihr nächster Zweck ist überhaupt, sich tapfer zu halten, aber dies endgültig um Gottes und seiner Sache willen, a. 7. Damit ist nun zwar auch, wie mit jeder Tugend, eine innere geistige Beglückung verbunden; aber dabei ist es doch dieser Tugend eigen, gerade das Leid und den Schmerz auf sich zu nehmen, a. 8.; auch das zeichnet sie aus, daß wenn sie auch weise und vorbedacht handelt, sie doch besonders beim Unvorhergesehenen entschlossen auftritt, a. 9.; auch ist damit, weil sie eben auf die Irascibilität geht, die Erregung des Zornes verbunden und zulässig, was gegen die Stoiker festzuhalten, nur muß derselbe vernunftgemäß geordnet und nicht ungeordnet sein, a. 10. Die so beschaffene Starkmut ist dann aber wirklich zu den Kardinaltugenden zu rechnen, weil ihr ein Hauptcharakter überhaupt aller Tugend eigen ist, nämlich die Festigkeit, die sich noch mehr in der Ueberwindung des Schmerzes als der Lust zeigt, a. 11.; in der Ordnung der Kardinaltugenden aber wird ihr richtig die dritte Stelle angewiesen, da die Klugheit und Gerechtigkeit direkt auf die Darstellung des Guten gehen, sie aber nur auf die Ueberwindung der Hindernisse dazu, und dies dann wieder mehr, als die Mäßigung, welche nur auf die minder schwierige Ueberwindung der dem Guten hinderlichen Lust geht, a. 12.

Die vorzüglichste Bethätigung der christlichen Starkmut ist das Martyrium, qu. 124. Es ist eine Tugend, weil der Martyrer für die Grundlage aller Tugend, für die Wahrheit und Gerechtigkeit einsteht, a. 1.; es ist ein Akt der Starkmut, weil dabei das Leben hingegeben wird, um fest im Guten zu bestehen, a. 2., und eine Bethätigung der höchsten Vollkommenheit, nicht zwar nur wegen der Hingabe

des Lebens an und für sich, sondern besonders wegen dem Motiv der Hingabe, welches die höchste Liebe gegen Christus ist, a. 3. Zum vollkommenen Begriff des Martyriums gehört dann aber die wirkliche Hingabe des Lebens, weil nur dadurch das vollkommenste Zeugnis für den Glauben geleistet wird, wenn im Notfall an denselben alle irdischen Güter darangegeben werden, a. 4., wie umgekehrt der Glaube oder irgend eine von ihm geforderte Tugend der letzte Grund des Martyriums sein muß, a. 5.

Die Sünden gegen die Starkmut sind Furcht, Gefühllosigkeit und Tollkühnheit. Die Furcht, qu. 125., verfehlt sich dagegen durch ein Zuwenig; jedoch ist nicht jede Furcht eine Sünde, sondern als natürliche Leidenschaft unter Umständen, wenn von der Vernunft recht geregelt, sogar eine Tugend; Sünde wird sie, wenn sie nicht geregelt ist und ein von der Vernunft gefordertes höheres Gut wegen ihr aufgegeben wird, a. 1.; ebenso steht sie auch nicht in allen Fällen der Starkmut entgegen, wohl aber hauptsächlich und zwar besonders als Furcht vor der Todesgefahr, a. 2. Sie kann mehr oder weniger sündhaft sein, je nach dem geringern oder größern Gut, das durch sie aufgegeben wird, a. 3.; auch ist die wegen ihr begangene Sünde, als weniger freiwillig, in etwas entschuldbar, a. 4. — Die Furchtlosigkeit, qu. 126., ist eine Art Zuviel an Starkmut; sie kann hervorgehen aus mangelnder Liebe, aus Selbstüberhebung oder aus Unverstand und ist je nachdem sündhaft, a. 1.; sie verfehlt sich gegen die richtige Starkmut, weil diese Furcht und Kühnheit vernünftig regelt, die übermütige Furchtlosigkeit dagegen auch die vernünftige Furcht unterdrückt, a. 2. — Die Tollkühnheit, qu. 127, ist eine übertriebene, von der Vernunft nicht geregelte Kühnheit und eben darum etwas Fehlerhaftes, a. 1.; auch sie verstoßt durch das Zuviel gegen die Starkmut, welche, wie bemerkt, Furcht und Kühnheit vernünftig regelt, a. 2.

2. Die Teile der Starkmut, qu. 128.—139. — Weil das Objekt der Starkmut ein sehr beschränktes, nämlich zunächst die Todesgefahr ist, so kann bei ihr von subjektiven Teilen oder Unterarten nicht die Rede sein; dagegen von integralen und potentialen. Und zwar, da, wie bemerkt (qu. 123., a. 2.), zur Stärke zweierlei gehört: das Aushalten und das Angreifen resp. Ueberwinden, so wird das letztere vollkommen gemacht durch die Zuversicht oder Hochsinnigkeit bei der Uebernahme und die Großartigkeit bei der Durchführung eines schwierigen Werkes; zum andern aber, zum Aushalten, gehört die Geduld und Ausdauer; sie sind also die integralen Teile der Starkmut. Werden diese dann nicht auf das specifische Objekt der Stärke, nämlich die Todesgefahr, sondern nur auf etwas damit Verwandtes, nämlich große schwierige Unternehmungen bezogen, so werden sie zugleich zu annexen verwandten Tugenden, die dann noch andere modifizierte Namen bekommen können, wie Prachtliebe rc. Davon nun im einzelnen, qu. 128., a. un.

a. Die Hochsinnigkeit resp. Zuversicht, qu. 129.[1]) Hochsinnigkeit bedeutet nach dem Namen den Sinn für das Hohe, also das Streben nach etwas Aeußerem, Hohem, und da die höchsten äußeren Güter die Ehren sind, so sind diese ihr hauptsächlichstes Objekt, a. 1., und da die Tugend überhaupt und die Stärke insbesondere sich im Schwierigen zeigt, so geht sie besonders auf große, schwer erreichbare Ehren, a. 2. Da aber diese etwas an und für sich Gutes sind, indem sie nur dem Guten gebühren, so ist die Hochsinnigkeit eine Tugend, a. 3., und zwar wegen diesem specifischen Objekt eine specifisch von andern unterschiedene Tugend, a. 4., die aber mit der Starkmut verwandt ist, weil sie auch mit Festigkeit auf etwas schwer zu Erreichendes geht, wobei sie aber doch hinter jener zurücksteht, weil die zu überwindenden

---

[1]) Cf. Aristot. Eth. Nic. lib. IV. cp. 7—9.

Hindernisse nicht die Todesgefahr sind, a. 5. Mit dem Hochsinn ist, nach Cicero, das Vertrauen als eine gewisse Festigkeit der Hoffnung verbunden, speciell das Selbstvertrauen und das Vertrauen auf andere, die ihm zum Hohen verhiflich sein können, besonders aber das Gottvertrauen, a. 6.; ebenso paart sich damit die Sicherheit, welche die Sorge, die sonst die Furcht einflößt, überwindet, was wieder mit der Stärke verwandt ist, a. 7., und endlich wird der Hochsinn unterstützt, durch den Reichtum, weil er die äußere Ehre vermehrt und zu großen Werken förderlich ist, a. 8.

Die Sünden gegen die Hochsinnigkeit, qu. 130.—134., sind solche durch ein Zuviel oder ein Zuwenig; durch das Zuviel verfehlt sich dagegen: die Vermessenheit, der Ehrgeiz und die Ruhmsucht; durch das Zuwenig: der Kleinmut. — Die Vermessenheit, qu. 130., strebt wie der Hochsinn auch nach Hohem, aber nach etwas, was über die Kräfte hinausgeht, was unnatürlich und darum sündhaft ist, a. 1. Der Hochsinn hält sich innert den richtigen Grenzen des Möglichen, die Vermessenheit überschreitet dieselben und ist darum ein Fehler gegen jenen durch Uebertreibung, a. 2. — Der Ehrgeiz, qu. 131., strebt in ungeordneter Weise nach Ehre, entweder indem eine Ehre gesucht wird, wofür kein Vorzug da ist, oder indem die Ehre nicht endgültig auf Gott bezogen oder nicht zum Nutzen des Nächsten angewendet, sondern als solche angestrebt wird; darum ist er sündhaft, a. 1, und geht gegen den Hochsinn, der die Ehren richtig anstrebt und auf das rechte Ziel bezieht, a. 2. — Die eitle Ruhmsucht, qu. 132, ist eine ungeordnete Sucht nach dem Glanz des Ruhmes, entweder wegen einer eitlen Sache, oder von unbedeutenden Schmeichlern, oder ohne Rücksicht auf die Ehre Gottes und das Heil des Nächsten; ist die Kenntnis der eigenen Vorzüge und das Streben nach Anerkennung dafür in der angedeuteten Hinordnung auf Gott und den Nächsten zwar erlaubt, so ist dagegen eine solche

eitle Ruhmsucht sündhaft, a. 1., und geht wieder gegen die richtig geordnete Hochsinnigkeit. a. 2., wird aber erst zur schweren Sünde, wenn sie die Verbindung der Gottes- oder Nächstenliebe aufheben würde, a. 3.; dagegen rechnen sie einige zu den sog. Hauptsünden, weil sie die Mutter vieler andern Sünden ist, a. 4., und der hl. Gregor zählt als deren Töchter auf: den Ungehorsam, die Prahlerei, die Heuchelei, den Streit, die Hartnäckigkeit, die Zwietracht und die Neuerungssucht, a. 5. — Der Kleinmut, qu. 133, ist das Gegenteil der Vermessenheit, wie diese die Kräfte überschätzt, so unterschätzt sie jener und wagt sich darum nicht an Großes; als etwas Naturwidriges ist auch er ein Fehler, den das Wort des Herrn vom vergrabenen Talente trifft, a. 1., und steht der Hochsinnigkeit entgegen, die als solche ebenso hoch strebt, als die Kräfte reichen, a. 2.

b. Die Großartigkeit[1]), qu. 134., geht darauf, äußere große Werke zu schaffen, z. B. in Bauten, in Werken für Staat und Kirche, in der Gastfreundschaft, und dies mit einem gewissen edlen Glanz; da dabei eine sittliche Kraft zur höchsten Darstellung gebracht wird, so ist sie eine Tugend, a. 1, und zwar eine spezielle Tugend, da sie ein besonderes Objekt, eben diese äußeren Werke hat, a. 2. Solche Werke aber erfordern große Gelder und so ist der Geldaufwand mit der Großartigkeit verbunden, wie das Mittel mit dem Zweck, a. 3. Es wird dann diese Tugend richtig, zu den der Starkmut annexen oder verwandten gerechnet, weil auch sie auf etwas Hohes und Schwieriges geht, aber mit weniger Schwierigkeit und Gefahr, a. 4.

Der Gegensatz der Großartigkeit ist die Kleinlichkeit, qu. 135., wie jene nur auf das große Werk schaut und dabei die Auslagen nicht scheut, so sieht diese nur auf möglichst kleine Ausgaben und will doch mit dem Werke großthun oder beschränkt es jenen zu lieb; als etwas Vernunft-

[1]) Cf. Aristot. Eth. Nic. l. IV. cp. 4.—6,

widriges ist sie ein Fehler, a. 1. Ihr steht auf der andern Seite wieder entgegen die Vergeudung, die im Verhältnis zum Werk zu große Ausgaben macht und darin eitlen Ruhm sucht. Die Großartigkeit dagegen hält das richtige Verhältnis ein zwischen Werk und Ausgaben, a. 2.

c. Die Geduld, qu. 136, ist notwendig zum Aushalten bei der Uebernahme schwieriger Werke; dem ist besonders hinderlich die Verzagtheit; diese aber überwindet die Geduld und so ist sie eine Tugend, welche die Hindernisse des Guten beseitigt, a. 1. Darum ist sie im geistlichen Leben von großer Wichtigkeit, immerhin steht sie an Wert doch zurück vor den göttlichen Tugenden, vor der Gerechtigkeit und Klugheit, welche direkt auf das Gute gehen und auch vor der Starkmut und Mäßigung, weil diese größere Hindernisse des Guten zu überwinden haben, a. 2.; überträgt sie aber so Traurigkeit und Uebel aus höhern Rücksichten, aus Liebe zu Gott, so kann sie auch nicht ohne Gnade geübt werden, a. 3. Im Verhältnis zur Starkmut erscheint sie als potentialer Teil derselben, denn ihr Objekt ist zwar auch etwas Schwieriges, aber doch nicht die Todesgefahr, wie bei jener; wäre das, so würde sie mit ihr zusammenfallen oder sich zu ihr integral verhalten, a. 4. Etwas Verwandtes mit der Geduld hat dann die Langmut; doch liegt in ihrem Begriffe mehr das Ertragen der langen Hinausschiebung eines gehofften Gutes, während in der Geduld das Ertragen eines gegenwärtigen Uebels, a. 5.

d. Die Beharrlichkeit, qu. 137., besteht in dem langen Aushalten einer Schwierigkeit bis zur Vollendung des Werkes und ist so wegen ihres besonderen Objektes wieder eine besondere Tugend, a. 1., die mit der Starkmut verwandt, aber geringer als sie ist, a. 2. Mit der Beharrlichkeit selbst wieder verwandt, aber geringer als sie, weil sie nur auf äußere Hindernisse geht, ist die Standhaftigkeit, a. 3. Zur christlichen Standhaftigkeit im Guten ist der

Gnadenstand, zur Beharrlichkeit bis ans Ende eine besondere Gnade notwendig, wie früher ausgeführt wurde, a. 4, cf. I. II., qu. 109. — Der Fehler gegen die Beharrlichkeit durch ein Zuwenig ist die Weichlichkeit, qu. 138, welche in dem zu leichten weichen Nachgeben gegen Schwierigkeiten wegen des Mangels der Ergötzlichkeit besteht, a. 1., und umgekehrt ist eine Art Uebertreibung der Beharrlichkeit die Hartnäckigkeit, welche in unverständiger Weise auf der eigenen Meinung beharrt, während die Beharrlichkeit die richtige Mitte innehält, a. 2.

3. Die Gabe der Starkmut ist die Stärke, qu. 139; sie besteht darin, daß der Mensch über den natürlichen Starkmut in der Ertragung des Uebels und Erringung des Guten hinaus durch den Einfluß des hl. Geistes eine gewisse freudige Zuversicht erhält, die keine Furcht mehr kennt und auch im Tod der Erreichung des Zieles gewiß ist, a. 1. Dieser Gabe entspricht nach Augustinus die vierte Seligkeit: „selig, die nach der Gerechtigkeit hungern und dürsten", denn damit wird eine unersättliche Begierde nach Gerechtigkeit angedeutet, die freudig alle Schwierigkeiten überwindet, a. 2.

4. Die Gebote der Starkmut, qu. 140. Das alte und neue Testament geben ausdrückliche Gebote für die Starkmut, wie z. B. Deut. 20, 3, Matth. 10, 28: „Fürchtet nicht diejenigen, die den Leib töten", damit sich der Gläubige nicht durch Furcht vor Leiden von der Verbindung mit Gott, dem Ziele aller Gesetze, abbringen lasse, a. 1; und auch für die mit der Starkmut verwandten Tugenden, wie z. B. für die Geduld, werden aus dem gleichen Grunde passend ausdrückliche Ermahnungen und Gebote gegeben, a. 2, cf. Hebr. 10; 1. Kor. 15, 58.

4. Die Mäßigkeit, qu. 141.—171.

Die Mäßigkeit, oder besser gesagt die Mäßigung, geht auf die vernunftmäßige Regelung der Concupiscibilität und

auch an ihr ist näher zu betrachten: ihr Wesen, ihre Teile und die Gebote dafür, während ihr keine eigene Gabe des hl. Geistes entspricht.

1. Wesen der Mässigkeit, qu. 141.—143. — Es ist zuerst dasselbe an und für sich zu bestimmen und daneben sind die entgegengesetzten Fehler zu untersuchen. — Die Mäßigung, qu. 141., ist ihrem Wesen nach eine Tugend, denn schon nach ihrem Namen besteht sie in einer gewissen Regelung und Mäßigung nach der Vernunft, was etwas Tugendhaftes ist, a. 1.; sie ist aber das nicht nur im allgemeinen, was überhaupt jeder Tugend zukommt, sondern in ganz besonderer Weise rücksichtlich solcher Dinge, die vor allem zum Uebermaß verleiten und darum ist sie eine besondere Tugend und wird antonomastisch oder mit Auszeichnung „Mäßigung" genannt, a. 2. Und zwar sind ihr specifisches Objekt die sinnlichen Begierden und Vergnügen, resp. der Schmerz über deren Abwesenheit und deren vernunftgemäße Regelung, während das Objekt der Stärke die Ueberwindung der Schwierigkeiten ist, a. 3. Diese sinnlichen Freuden aber sind am meisten mit dem der Natur Notwendigsten verbunden, mit der Erhaltung des Individuums durch Speise und Trank und mit der Erhaltung der Gattung durch die Fortpflanzung, und darum geht die Mäßigkeit besonders auf die Regelung dieser Dinge; und da von den fünf Sinnen des Menschen dieses vorzüglich den Gefühlssinn beschlägt, so geht auf diesen auch zunächst die Mäßigung, a. 4, und nächst diesem dann besonders auf den Geschmackssinn, da derselbe dem Gefühlssinn am nächsten steht, während die übrigen Sinne, Geruch, Gehör, Gesicht, erst sekundär wegen der graduellen Steigerung des Vergnüglichen durch sie, in Betracht und unter die Regelung der Mäßigkeit kommen, a. 5. Die Regel selbst aber ist herzunehmen von dem zum Leben Notwendigen, denn alle diese Vergnügen sind hingeordnet auf etwas zur Erhaltung des irdischen Lebens Notwendiges, und

deshalb ist die vernünftige Ordnung die, daß sie soweit zulässig sind, als die Notwendigkeit dieses Lebens es erfordert, a. 6. — Die so bestimmte Mäßigkeit nun ist eine Kardinaltugend, weil ihr der Charakter des Tugendhaften und der Mäßigung ganz besonders zukommt, da letzere am schwierigsten ist bezüglich der sinnlichen Vergnügen, a. 7.; unter den Kardinaltugenden selbst aber kommt sie nach den andern zu stehen, da sie mehr nur auf das individuelle, jene aber auch auf das gemeine Wohl, das ersterm vorgeht, sich beziehen, a. 8.

Die Sünden gegen die Mäßigkeit, qu. 142., sind wieder solche per excessum und per defectum. Gleichsam eine Uebertreibung der Mäßigkeit ist die Unempfindlichkeit; sie ist etwas Naturwidriges, da an alle zum Leben notwendigen Bethätigungen die Natur eine Lust geknüpft, weshalb die gänzliche Verkehrung dieser Ordnung etwas Fehlerhaftes ist; dagegen kann allerdings der Mensch aus höhern Rücksichten, wegen geistiger Beschäftigung und dem Streben nach höherer Vollkommenheit sich vernünftigerweise von gewissen Vergnügen enthalten, a. 1.[1]) Der Fehler per defectum gegen die Mäßigkeit ist die Zügellosigkeit; sie ist eine Art kindische Sünde, da sie etwas hat, das mit dem ungezügelten Wesen des Kindes ähnlich ist, sowohl wegen dem sich Hinreißenlassen zum Vernunftwidrigen und darum Unschönen, als auch wegen dem Erstarken der Leidenschaft zu einer Gewohnheit beim Sichgehenlassen und der der Pädagogik verwandten notwendigen Selbstverleugnung als Mittel dagegen, a. 2. Darum ist auch diese der Tugend der Mäßigung entgegenstehende Zügellosigkeit eine größere Sünde, als die der Starkmut entgegengesetzte Furchtsamkeit, denn ihre entgegenstehende Schwierigkeit oder Versuchung ist leichter zu überwinden und es

[1]) Damit ist die stoische Lehre von der sog. apathia zurückgewiesen, welche gänzliche Gleichgültigkeit gegen Lust und Schmerz in der Uebung der Tugend vom Weisen verlangt.

besteht bei ihr eine bewußtere und ungehemmtere Freiheit des Handelns als bei der Furcht, a. 3.; auch haftet diesem Fehler besonders etwas Häßliches oder Unschönes an, da er den Menschen am meisten zum Niedrigen, Gemeinen, was er mit dem Tiere gemein hat, herabzieht und bei ihm das Licht der Vernunft, das Durchleuchten des Vernünftigen, worin sich besonders der Glanz der menschlichen Schönheit und Erhabenheit zeigt, mehr als bei andern Fehlern zurücktritt, a. 4.

2. Die Teile der Mässigkeit, qu. 143.—170., sind teils integrale, d. i. solche, die sie vollkommen machen, und dies sind die Geschämigkeit zur Vermeidung des Häßlichen und die Ehrwürdigkeit als Darstellung der Schönheit der Mäßigung; teils subjektive, oder die Unterarten der Mäßigkeit: und das sind die Mäßigkeit und Nüchternheit in Speise und Trank, und die Keuschheit und Schamhaftigkeit im Geschlechtlichen; und endlich potentiale oder annexe Tugenden der Mäßigung in der Regelung der innern Regungen der Seele, dann die Sanftmut, in den Aeußerungen derselben, und die Bescheidenheit, auch in äußern Dingen, Kleidung, Spiel u. dgl., qu. 143., art. un.

a. Die integralen Teile, qu. 144.—146., sind also die Geschämigkeit und Ehrbarkeit. — Die Geschämigkeit, verecundia, qu. 144 [1]), ist die Scham ob etwas Schändlichem oder auch die Furcht vor einer Beschämung; sie ist insofern nicht so fast eine Tugend, indem sie eine gewisse Unvollkommenheit, eine Furcht, fehlen zu können, voraussetzt, als vielmehr ein Mittel der Tugend, a. 1.; ihr Objekt ist, wie bemerkt, das Schändliche oder Beschämende, und sie hat so etwas mit der Furcht Verwandtes; aber während das Objekt der letzteren etwas Schwieriges ist, so ist die Scham eine Furcht vor drohendem oder wegen gethanem Schändlichem, jene äußert sich im Erbleichen, diese im Erröten, a. 2.;

[1]) Cf. Aristot. Eth. lb. IV, cp. 15.

wegen der Beschämung fürchtet man sich darum auch mehr vor den Bekannten, als vor Fremden, a. 3.; ebenso sollen Greise und Tugendhafte gewissermaßen über die Scham erhaben sein, da sie nach der Voraussetzung nichts Beschämendes zu fürchten haben, währenddem sie besonders für die Jugend ein natürliches Schutzmittel ist gegen die Häßlichkeit des Lasters und zur Wahrung der Schönheit und des Glanzes der Tugend; der Verkommene dagegen kennt keine Scham, a. 4.

Die Ehrwürdigkeit, honestas, resp. Ehrbarkeit oder Anständigkeit, qu. 145., ist gleichsam ein Zustand der Ehre, und weil die Ehre nur der Tugend gebührt, so ist eigentlich die Ehrwürdigkeit eins und dasselbe mit Tugend, a. 1. Ebenso ist sie das gleiche mit dem sittlich Schönen; das Schöne besteht nämlich in der richtigen Proportion oder Ordnung, verbunden mit einem gewissen Glanz. Das aber kommt wieder der Ehrwürdigkeit zu, daß das Handeln des Menschen durch das Licht der Vernunft wohlgeordnet ist, und so geht die Ehrwürdigkeit besonders auf die Darstellung der Schönheit der Tugend [1]), a. 2. Das Ehrwürdige ist ferner verwandt mit dem Angenehmen und Nützlichen, indem man unterscheidet ein bonum honestum, delectabile und utile, das moralisch Gute, Angenehme und Nützliche, denn die Tugend und sittliche Wohlgeordnetheit, welche die Ehrwürdigkeit ausmachen, führen zur wahren Befriedigung und nützen zur Glückseligkeit, dagegen ist umgekehrt nicht alles Angenehme auch der Ehre würdig und gut, a. 3. Da nun diese sittliche Wohlgeordnetheit und geistige Schönheit vor allem das Häßliche und die Unordnung der niedern Begierlichkeit ausschließt, so ist die Ehrwürdigkeit ein integraler Teil, oder genauer eine Bedingung der Mäßigkeit, a. 4.

b. Die subjektiven Teile oder Unterarten der Mäßigkeit, qu. 146.—155., sind die Selbstbeherrschung in

[1]) Art. 2 ist wichtig für die Begriffsbestimmung des Schönen spec. auch des moralisch Schönen, cf. I. II. qu. 27, a. 1.

dem, was zur Erhaltung des Individuums gehört, also im Essen und Trinken; und in dem, was die Erhaltung der Gattung betrifft, also im Geschlechtlichen.

a. Die Mäßigung in der Selbsterhaltung, qu. 146.—151., besteht rücksichtlich der Speise in der Abstinenz oder Genügsamkeit, rücksichtlich des Trankes in der Nüchternheit.

Die Abstinenz oder Genügsamkeit, qu. 146., besteht in der Enthaltung von Speise, insofern dieselbe, nach der richtigen Regel der Vernunft, nicht nötig ist zur Erhaltung der Gesundheit, und sie ist darum eine Tugend, a. 1., und zwar eine specielle, weil sie in einer besondern Weise, nämlich in den Bedürfnissen der Selbsterhaltung, wo die Natur sich besonders stark geltend macht, dieselbe beherrscht, a. 2. — Eine besondere Bethätigung, actus, der Genügsamkeit ist das Fasten, qu. 147; es ist etwas vorzüglich Tugendhaftes, weil es der Tugend selbst förderlich ist, nämlich: zur Bekämpfung der fleischlichen Begierlichkeit, zur Erhebung des Geistes zum Höhern, und zur Genugthuung für die Sünden, a. 1., und es verhilft zu der richtigen Mitte der Genügsamkeit, a. 2. Deshalb hat auch die Kirche mit Recht das Fasten, das an und für sich, soweit es jedem notwendig ist, zum Naturgesetz gehört, durch specielle Gesetze näher bestimmt, a. 3., zu denen jeder Christ verpflichtet ist, soweit es nicht gegen den Geist des Gesetzes selbst geht, wie das bei Kindern und Greisen der Fall ist, und bei Reisenden oder strenger Arbeit der Fall sein kann, a. 4.; und zwar sind die kirchlichen Fasten auf die richtige Zeit angeordnet, weil auf Ostern in der Fastenzeit sich der Geist vorzüglich zum Höhern erheben und Buße thun soll und ebenso an den Vigilien und zu besonderer Fürbitte an den Quatembern für die zu Weihenden, a. 5. Weil dann das Fasten eine Enthaltung sein soll, so hat wieder die Kirche passend angeordnet, daß man an den betreffenden Tagen sich nur einmal satt esse, a. 6, die Hauptmahlzeit (womöglich) etwas später halte, a. 7., und sich von dem Fleischgenuß

enthalte, weil dieser angenehmer und auch mehr zur Sinnlichkeit verlockend ist, a. 8. — Der der Genügsamkeit entgegenstehende Fehler ist die Gaumenlust, qu. 148.; sie besteht in der ungeordneten Eßbegierde und ist eben darum eine Sünde, a. 1., die sich bis zur schweren Sünde steigern kann, wenn wegen ihr das göttliche Gebot in einer schweren Sache übertreten wird, a. 2.; doch ist sie an und für sich nicht eine der schwersten Sünden, kann aber besonders in ihren Folgen zu großen Fehlern führen, a. 3. Näher macht sich die Gaumenlust besonders geltend in der Wahl der Speisen, wenn besonders kostbare, ausgesucht zubereitete und diese im Uebermaß genossen werden; und in der Art des Genusses, wenn zur Unzeit und allzu begierig die Speise genommen wird, a. 4. Weil mit diesem Fehler viele andere im Gefolge sind, so wird er als „Unmäßigkeit" zu den sog. Hauptsünden gerechnet a. 5., und der hl. Gregor zählt als dessen Kinder auf: für den Geist die Abstumpfung, ungemessene Lustigkeit, Schwätzerei und närrisches Thun; für den Leib aber die Unreinheit, a. 6.

Die Nüchternheit, qu. 149., besteht in der Mäßigkeit im Genuß geistiger Getränke, a. 1.; weil diese besonders den Vernunftgebrauch zu schädigen im stande sind, so ist die Selbstbeherrschung darin, da die Tugend auf das vernunftgemäße Handeln geht, auch eine besondere Tugend, a. 2.; jedoch ist der Gebrauch des Weines, resp. geistiger Getränke, an und für sich nicht unerlaubt, sondern nur unter der Voraussetzung, daß jemand zu leicht im Vernunftgebrauch geschädigt wird oder wegen einem Gelübde, a. 3. Dagegen ist die Nüchternheit für gewisse Personen besonders geboten, nämlich für die Jugend und das weibliche Geschlecht wegen der Erweckung der Leidenschaften und der Schwäche, und für höher gestellte Personen wegen der Würde und der nötigen Besonnenheit zum Regieren, a. 4. — Der Gegensatz der Nüchternheit ist die Trunksucht, resp. Trunkenheit, qu. 150.; dabei ist zu unterscheiden der betrunkene Zustand, welcher eher

eine Strafe als eine Sünde ist, und der vorausgehende Akt des zu vielen Trinkens, der ein sündhafter ist, wenn er nicht aus Unkenntnis der Wirkung, sondern aus unordentlicher Begierlichkeit hervorgegangen, a. 1.; es kann aber die Sünde eine mehr oder weniger große sein, je nach der bewußten Voraussicht der Wirkung und der mehr oder weniger großen Schädigung des Vernunftgebrauchs, und sie wird zu einer schweren durch das bewußte vollständige Betrinken, a. 2.; unter den schweren Sünden selbst ist sie geringer als die Sünden gegen Gott, weil das geschädigte Gut der Vernunft unter dem göttlichen Gute steht, a. 3. Die aus der Trunkenheit selbst folgenden Sünden dann sind zurechnungsfähig, je nach der Schuldbarkeit der Ursache, und es bildet diese immerhin einen Entschuldigungsgrund, a. 4.

β. Die Mäßigkeit im Geschlechtlichen, qu. 151.—155., bildet die Keuschheit, deren besonderer Teil die Jungfräulichkeit, das Gegenteil aber die Unkeuschheit ist.

Die Keuschheit, qu. 151., besteht in der vernunftgemäßen Beherrschung der Begierden, die auf die Erhaltung der Gattung sich beziehen und ist als solche eine Tugend, a. 1., und zwar wegen ihrem besondern Objekt eine besondere Tugend, wenn auch der Name in einem abgeleiteten weitern Sinne von der Schrift nicht nur auf die Treue in der Ehe, sondern auch des Bündnisses mit Gott bezogen wird, a. 2. Insofern hat die Keuschheit etwas Verwandtes mit der Abstinenz; wie diese auf die Beherrschung im Genuß von Speise und Trank, so geht sie auf die Selbstbeherrschung im Geschlechtlichen, a. 3.; von ihr nicht als besondere Tugend unterschieden, sondern mehr als deren Beschützerin zu nennen, ist die Schamhaftigkeit, die sich besonders gegen die Aeußerung des Geschlechtlichen in unkeuschen Blicken u. dgl. bethätigt und antonomastisch so genannt wird, weil sich die Scham besonders in solchen Dingen bethätigt, indem die unwillkürlichen Regungen der Sinnlichkeit eine mangelhafte Herrschaft der Vernunft

verraten, worüber sich der Mensch unwillkürlich schämt, a. 4. — Die **Jungfräulichkeit**, qu. 152., ist die vollkommenste Art der Keuschheit und besteht materiell oder physisch in der vollständigen Integrität, geistig und formal oder wesentlich dagegen in dem geistigen Willen und Vorsatz, sich für immer von den fleischlichen Genüssen zu enthalten, a. 1. Es ist diese Enthaltsamkeit etwas Erlaubtes, da die Erhaltung der Gattung in der Ehe nur das menschliche Geschlecht als solches, nicht jedes Individuum verpflichtet, während sich Einzelne passend davon enthalten, um ganz der Betrachtung des Göttlichen sich zu weihen und nach der Seite die Schönheit des menschlichen Geschlechtes darzustellen und für dessen Heil zu wirken, a. 2. Darum ist auch die Jungfräulichkeit eine Tugend, die sich zur standesgemäßen Keuschheit als das Eminente verhält, ähnlich wie die Großartigkeit zur Freigebigkeit, a. 3.; sie ist auch über das eheliche Leben erhaben, da das Weib mehr sorgen muß für das, was des Mannes ist, während die Jungfräulichkeit sich mehr eignet für das beschauliche Leben, das selbst nach Aristoteles (Ethic. lib. 10, cp. 7.) das vollkommenste ist, a. 4. Im Vergleich zu den andern Tugenden zeichnet sich diese besonders durch ihre Schönheit aus, doch steht sie als Mittel zum Zweck hinter den göttlichen und religiösen und selbst hinter dem monastischen Gehorsam zurück, a. 5.

Der Gegensatz der Keuschheit ist die **Unkeuschheit** oder Wollust, qu. 153., ihr Gegenstand sind die geschlechtlichen Genüsse und sie wird antonomastisch so genannt, weil dieselben als die höchste sinnliche Lust gelten, a. 1. Dagegen sind nicht alle diese Dinge unerlaubt, da sie zur Erhaltung des menschlichen Geschlechtes gehören, sondern nur diejenigen, die nicht in der richtigen Weise und Ordnung zu diesem Ziele, und nicht in der Ehe geschehen, a. 2. Diese aber sind als solche Sünde, da sie die richtige Regel der Vernunft in einer der wichtigsten Sachen überschreiten, a. 3. Und es gehört die

Unkeuschheit zu den sogenannten Hauptsünden, da sie viele andere Sünden im Gefolge hat, a. 4., welche der hl. Gregor gleichsam als Töchter der Wollust aufzählt: die Verblendung des Geistes, die Unbedachtsamkeit, die Uebereilung, die Unbeständigkeit, die Eigenliebe, Haß Gottes, die Weltliebe, und die Furcht vor dem Jenseits, a. 5. — Die specifischen Arten der Unkeuschheit, qu. 154., sind: die einfache Unzucht, der Ehebruch, die Blutschande, die Verführung, die Entführung und die Sünden gegen die Natur, a. 1. Bei all diesen Fehlern ist zu beachten, daß, wo eine besondere sündliche Verunstaltung, deformitas, eintritt, auch eine besondere Art oder species der Sünde angenommen werden muß. Nun ist offenbar das einfache Vergehen Unverheirateter eine schwere Sünde, weil die freie Beiwohnung die menschliche Gesellschaft in wesentlichen Gütern, der Erziehung der Kinder und der Ehe, schädigen würde, a. 2.; im Vergleich zu andern Sünden aber ist es geringer, als die Sünden gegen Gott und die Religion, oder die Tötung, da in dieser noch ein höheres Gut gefährdet wird, a. 3. Blicke, Berührungen u. dgl. werden zu schweren Sünden, wenn sie in ihrer Ursache, nämlich aus der gleichen Begierde oder Freude, wie an einem schwersündlichen vollendeten Akt, also aus böser Begierde geschehen, da schon die delectatio morosa, das Aufhalten im sündigen Ergötzen schwer sündhaft ist, a. 4. Die nächtliche Befleckung, pollutio, die im Schlaf oder bei nicht vollem Bewußtsein geschieht, kann nur und in soweit angerechnet werden, als eine sündhafte Ursache im wachen Zustande sie verschuldete, a. 5. Die Verführung resp. Vergewaltigung einer noch unter dem Schutz der Eltern stehenden Jungfrau befaßt eine besondere Sündhaftigkeit in sich wegen der Verunehrung der Eltern sowohl als der betreffenden Person, a. 6., und bei der Entführung kommt noch dieses besondere Moment hinzu, a. 7. Die schwerste von solchen Sünden dagegen ist der Ehebruch, weil damit die Keuschheit, das eheliche Vertrauen, die richtige

Kindererziehung und die Gerechtigkeit verletzt wird, a. 8. Beim Incest oder der Versündigung unter Verwandten ist ein neuer, erschwerender Grund die Verletzung der angeborenen Schamhaftigkeit unter Verwandten und damit die Gefahr der Gefährdung der Sitte in der Familie und des Zweckes der Ehe, a. 9. Die Sünde mit einer gottgeweihten Person ist zugleich eine Sünde gegen die Religion, also ein Sakrileg, a. 10. Endlich die Sünden gegen die Natur widersprechen schlechthin der Ordnung der Natur in den geschlechtlichen Dingen, indem die böse Lust als solche gesucht wird, entweder ohne Beiwohnung oder mit Wesen anderer Gattung, oder mit Personen desselben Geschlechts oder in widernatürlicher Weise gegen den Zweck der Ehe, a. 11.; weil hierin die größte Verkehrung, deformitas, der natürlichen, vom Schöpfer selbst gegebenen Ordnung besteht, so sind dieses die schwersten Sünden dieser Gattung, die andern aber folgen sich in der angedeuteten Ordnung ihrer besondern Deformität, a. 12.

c. Die potentialen Teile der Mäßigkeit, qu. 155, bis 170., sind die Enthaltsamkeit, die Sanftmut und die Bescheidenheit, es sind darum noch diese Tugenden und ihr Gegenteil zu betrachten.

α. Die Enthaltsamkeit oder Selbstbeherrschung, qu. 155., besteht in diesem Sinne, nicht speciell als Jungfräulichkeit gefaßt, in der Beherrschung der schlechten Begierden, da wo sie in heftiger Weise auftreten; sie steht insofern hinter der Mäßigung zurück und hat etwas „Gemischtes“ von Tugend und Mangel der Vollkommenheit derselben in sich, weil im Gemäßigten solche heftige Regungen der Leidenschaft überhaupt nicht vorkommen, und darum ist sie ein potentialer oder unvollkommener Teil derselben, a. 1. Solche leidenschaftliche Strebungen aber machen sich besonders in der Konkupiscenz rücksichtlich Speise und Trank und des Geschlechtlichen geltend, und darum sind diese Dinge besonders der

Gegenstand der Selbstbeherrschung, a. 2.; ihren Sitz aber hat sie in der Energie des Willens und nicht in der Konkupiscenz oder der vernünftigen Einsicht, da diese sich gleicherweise im Enthaltsamen und Unenthaltsamen finden können, a. 3.; dabei kann die Selbstbeherrschung verdienstlicher sein, als die Mäßigung, während letztere schlechthin tugendhafter ist, da in ihr die vernünftige Regelung nicht nur den Willen, sondern selbst die sinnliche Regung durchdrungen hat, a. 4.

Der Enthaltsamkeit steht als Sünde entgegen die Unenthaltsamkeit, oder der Mangel der Selbstbeherrschung, qu. 156., wonach jemand bei besonders heftiger Leidenschaft (im einzelnen Fall, nicht gewohnheitsmäßig) sich hinreißen läßt; der Anlaß dazu kann körperliche Schwäche oder Disposition sein, doch ihr eigentlicher Sitz ist die Seele und ihr Grund entweder die Ueberstürzung, wo die Leidenschaft dem vernünftigen Urteil voraneilt, oder die Schwäche, wo die vernünftige Einsicht der Leidenschaft weicht, a. 1. Sie ist als solche eine Sünde, und zwar bei den schlechten, sinnlichen Begierden sowohl wegen der Verletzung der Regel der Vernunft, als auch wegen dem Versinken ins Schändliche, bei andern Dingen aber, wie z. B. bei ungezügelter Ehr- oder Geldbegier nur aus dem erstern Grund, a. 2.; im Vergleich zur Zügellosigkeit oder Unmäßigkeit aber (cf. qu. 142. a. 2. ss.) ist die Unenthaltsamkeit die geringere Sünde, weil der Unenthaltsame mehr nur von der Leidenschaft plötzlich hingerissen wird und sogleich bereut, während der Zügellose aus einer Gewohnheit auch bei geringerem Anlaß fehlt und sich darob freut, und es sogar für gut hält, ungezügelt der Leidenschaft zu fröhnen, a. 3.; ebenso ist der Mangel der Selbstbeherrschung im Sinnlichen an und für sich sündhafter, als im Zorn, dagegen letzterer gar oft schädlicher, a. 4.

β. Die Sanftmut und Milde, qu. 157., gehen auf die Mäßigung im Zorne, mit dem Unterschied, daß die Milde mehr den äußern Akt des Zornes, die Strafe mildert, was

nur den Vorgesetzten zukommt, die Sanftmut dagegen den innern Akt der Aufregung sänftigt und so jedermann eigen sein kann, a. 1.; da in beiden eine vernunftgemäße Regelung einer Leidenschaft sich findet, so sind sie wirkliche Tugenden a. 2., die sich zur Mäßigkeit als sekundäre und darum potentiale verhalten, a. 3., zu manchen andern Tugenden aber, wie zur Besonnenheit und besonders zur Liebe, vielfach als Vorbereitung und Bedingung dienen und darum sehr hoch zu schätzen sind, a. 4.

Der Sanftmut steht der Zornmut, der Milde die Grausamkeit entgegen. Der Zornmut, qu. 158., ist ein Habitus zum Zorn; nun ist aber nicht jeglicher Zorn eine Sünde, denn er ist seinem Wesen nach das Verlangen nach Sühne oder Strafe, und wo dieses nach der rechten Vernunft und nicht im Uebermaß sich geltend macht, ist es erlaubt, a. 1.; zur Sünde wird dieses Streben nach Strafe oder Rache erst, wenn entweder die Strafe unverdient oder zu groß oder nicht zum rechten Zweck, nämlich zur Erhaltung der Gerechtigkeit und Bestrafung der Schuld, oder aber, wenn sie nicht in der rechten Weise, nämlich in maßloser Aufregung oder Aeußerung angestrebt wird, a. 2. Danach bemißt sich auch die Schwere der Sündhaftigkeit: Ungerechtigkeit in der Strafe gehört der Gattung nach zu den schweren Sünden, aber nur in wichtiger, nicht in geringer Sache, und die Heftigkeit des Zornes wird erst schwer sündhaft, wenn sie die Liebe Gottes oder des Nächsten aufhebt, a. 3. Darum ist an und für sich auch der sündhafte Zorn nicht die schwerste Sünde, da in ihm noch etwas Gutes enthalten, nämlich der Eifer für das Recht; dagegen überragt er wegen seiner Aufregung und Heftigkeit viele andere Fehler, a. 4. Dabei machen sich, nach Aristoteles, verschiedene Grade und Arten geltend, indem einige Zornige mehr hitzig im Anfang, andere mehr bitter in der Ausführung und wieder andere nachtragend sind im Festhalten des Zornes, a. 5. Weil dann der Zorn gerade wegen seiner

Leidenschaftlichkeit und unter der Vorgabe des Rechtes viele andere Sünden zur Folge hat, so wird er mit Recht zu den Hauptsünden gerechnet, a. 6., und Gregor zählt als Kinder des Zornes auf, Sünden des Herzens: Unwille und Ueberhebung; Sünden der Zunge: Geschrei, Schmähung, resp. Gotteslästerung, und als Thatsünde der Streit, a. 7. Dagegen ist auch der gänzliche Mangel des Zornes ein Fehler, und zwar entweder Mangel an Gerechtigkeitssinn oder Schwäche, a. 8. — Der Milde ist entgegengesetzt die Härte, qu. 159., die in einer gewissen Rauheit und Strenge im Strafen im Unterschied zur Milde besteht, a. 1., und ein noch größerer Gegensatz zu letzterer ist die Grausamkeit, die nicht wegen der Gerechtigkeit, sondern nur aus Freude am Quälen eine Strafe vollzieht, a. 2.

γ. Die Bescheidenheit, qu. 160.—170., ist eine Mäßigung (ein Sich-bescheiden) in minder heftigen Begierden, als sie bei der Mäßigkeit gegen die sinnlichen Begierden, in der Enthaltsamkeit und gegen den Zornmut angewendet werden muß, und verhält sich eben deshalb als sekundäre Tugend zur Mäßigkeit, qu. 160. a. 1. Es kommen als Gegenstände dieser Mäßigung innere und äußere in Betracht: die Begierde nach Auszeichnung, welche die Demut beherrscht; die Neugierde, welche die Wißbegierde regelt; die körperlichen Geberden in Ernst und Spiel, welche, nach Aristoteles, durch die sog. Eutrapelie, die Artigkeit, geordnet werden; und endlich der äußere Aufwand in Kleidung u. dgl., welchen der Anstand ordnet, a. 2., wovon nun im einzelnen.

Die Demut, qu. 161.—166., ist in ihrem Wesen, qu. 161., die vernünftige Beherrschung des Strebens nach Hohem, und darum, weil sie als solche das Streben nach einem bonum arduum, nach etwas Schwierigem regelt, daß man sich darin nicht überhebe, eine Tugend, der auf der andern Seite der Hochsinn entspricht, welcher vor den Schwierigkeiten, die einem erreichbaren Gute entgegenstehen, nicht zurückschreckt, a. 1.; zu ihr gehört, gleichsam als Regel, wesentlich die Erkenntnis

der eigenen Schwäche, damit man eben sich nicht überhebe und nach etwas strebe, was über die eigene Kraft hinaus geht, dagegen liegt der Akt der Demut mehr in der Zügelung dieses Strebens, also im Willen, und nicht zunächst im Intellekt, 2 a.. Weil so die Demut in einer Art Bescheidung und Unterordnung besteht, und der Mensch alles Gute zuletzt von Gott, von sich allein aber nur den Fehler und die Sünde hat, so muß sich der Demütige zunächst und in allem Gott unterordnen, dem Nächsten aber in allem, worin er sich geringer und schlechter weiß, als jenen, dagegen aber erfordert es die Demut nicht, daß man sich auch in dem geringer schätze, was man von Gott als einen Vorzug vor andern erhalten, a. 3. Aus dieser Bestimmung des Wesens der Demut ergibt sich, daß sie ein potentialer Teil der Mäßigkeit ist, denn sie ist auch eine Mäßigung, aber in einer weniger schwierigen Sache, nämlich im Streben nach Hohem, a. 4.; im Vergleich zu den andern Tugenden aber steht sie zwar nach den göttlichen Tugenden, welche das letzte Ziel, Gott selbst, zum Objekt haben, aber unter den Tugenden, welche Mittel zu diesem Ziele sind, kommt sie gleich nach den intellektuellen und der Gerechtigkeit, weil sie überhaupt, nicht nur im einzelnen, wie die andern Tugenden, den Menschen geneigt macht, sich der Ordnung Gottes und der Vernunft zu unterwerfen, a. 5. Und nach dieser Unterwerfung kann man verschiedene Grade der Demut unterscheiden, deren der hl. Benedikt in seiner Regel passend zwölf aufzählt und zwar in richtiger Abfolge zuerst eben die Unterordnung unter Gott in der Furcht Gottes; dann die Demut im Streben oder Willen: durch Aufgeben des Eigenwillens, Unterordnung desselben unter den Willen des Obern und Ausharren in demselben auch bei Hindernissen; ferner die Demut in der Selbstschätzung: durch Eingestehen der eigenen Fehler oder Untüchtigkeit, und Vorziehen des Nächsten darin; endlich die Demut in den Aeußerungen: in Werken, durch Vermeidung des Außergewöhnlichen, in

Worten, daß man nicht vorschnell und allzuviel spricht, und in Geberden durch Bescheidenheit in den Blicken und den Ausdrücken ausgelassener Freude, a. 6.

Der Hochmut[1]), qu. 162., ist das Gegenteil der Demut und ein Fehler per excessum, wonach jemand höher strebt, als es seinen Kräften angemessen ist (ihm steht als Fehler per defectum gegenüber die „Schwachmut", pusillanimitas, wobei jemand verzagt hinter seinem Können zurückbleibt, cf. resp. ad 3.); als die Regel der Vernunft verletzend ist er eine Sünde, a. 1. Dabei wird der Begriff Hochmut in einem engern und in einem weitern Sinne genommen, im engern als ungeordnetes Streben nach der eigenen Auszeichnung, und so ist er eine besondere Sünde; in einem weitern überhaupt als Selbstüberhebung und Auflehnung gegen das Gesetz, und so ist er mehr eine allgemeine Sünde, die vielen andern zu Grunde liegt, a. 2. Subjekt oder Sitz der Sünde ist die Irascibilität, aber nicht so fast als sinnliche Leidenschaft, als vielmehr als geistiges Streben nach Hohem und Schwierigem, eben weil der Hochmut sogar über das Gebührliche hinausstrebt, a. 3. Als ungeordnetes Streben nach Auszeichnung dann hat er nach Gregor vier Arten der Bethätigung: daß man sich nämlich über etwas rühmt, was man nicht hat; daß man sich wegen etwas rühmt, als hätte man es von sich, während man es von andern, resp. von Gott hat; daß man ferner vor andern ausgezeichnet sein will und daß man darum andere verachtet, a. 4. Weil dann im Wesen des Hochmutes gelegen ist, sich gegen die von Gott gegebene Regel und sein Maß aufzulehnen, so ist er seiner Gattung nach eine schwere Sünde, kann aber, so lange die Vernunft dieser Auflehnung nicht ganz und bewußt zustimmt, wegen der Unvollendetheit des Aktes eine

[1]) Das deutsche „Hochmut" scheint mehr das zu hohe Streben, „Stolz" dagegen mehr die aestimatio, das Sich-überschätzen, zu bezeichnen.

läßliche bleiben, a. 5.; dagegen nach seiner formalen Seite als Auflehnung gegen Gott und sein Gebot ist der Hochmut in gewissem Sinne die größte, a. 6., und erste Sünde, weil diese Auflehnung eigentlich jeder Sünde als das Wesentliche zu Grunde liegt, a. 7., und darum sagt Gregor, daß wenn er auch als specielle Sünde gewöhnlich zu den Hauptsünden gerechnet wird, er in diesem weiten Sinne mehr als das, ja gleichsam die Wurzel und Mutter aller Sünden sei, a. 8.

Als solche Wurzel und Anfang der menschlichen Sündhaftigkeit überhaupt aber erscheint der Hochmut besonders bei der ersten Sünde der Stammeltern, und so denn macht der hl. Lehrer in diesem Zusammenhang hier einen Exkurs über die erste Sünde, als Sünde des Hochmutes, ihr Wesen, ihre Strafe und die Versuchung dazu, qu. 163.—166. — Das Wesen der ersten Sünde der Stammeltern, qu. 163., war eben gerade der Hochmut, denn wegen ihrer Unschuld war der erste Anfang der Sünde nicht zunächst eine Auflehnung der Sinnlichkeit gegen den Geist, diese folgte erst, und darum mußte es ein ungeordnetes Streben nach einem geistigen Gute sein, a. 1.; und zwar nach einer Gottähnlichkeit auf unrechtem Wege, nicht nach eigentlicher Gottgleichheit, denn das mußten sie als unmöglich einsehen, aber nach einer Aehnlichkeit in der Erkenntnis auf gottwidrige Weise, und nach einer Glückseligkeit in eigener, nicht in Kraft der Gnade (welch letzteres auch bei den gefallenen Geistern der Fall war), a. 2. Wegen den Umständen, nicht der Art nach, war diese erste Sünde die schwerste, a. 3., und wieder wegen den Umständen, die Adams schwerer, als die Evas, während umgekehrt die Evas der Art nach schwerer war, als die Adams, a. 4. — Die Strafe der ersten Sünde, qu. 164., war ganz entsprechend der Hochmutssünde: weil sich in derselben der Geist gegen Gott empörte, so empörte sich nun der Leib gegen den Geist, indem er ihm nicht mehr ganz unterworfen blieb, was durch den Tod und die leiblichen Uebel sich vollzieht,

a. 1., und ebenso waren die persönlichen Strafen der Stammeltern: die Vertreibung aus dem Paradies, der Fluch über Adam und Eva, und die erwachende Konkupiscenz passende Strafen für ihre Ueberhebung, a. 2. — Die **Versuchung** der Stammeltern, qu. 175., war eine Anreizung zum Hochmut und wurde von Gott zugelassen, weil der Mensch, als unter den Engeln stehend, überhaupt unter ihrem Einfluß als Mitteln der Vorsehung und so auch unter dem versuchenden Einfluß der bösen Engel stehen sollte, a. 1., und so wandte sich dann der gefallene Geist mit seiner Versuchung an die Doppelnatur des Menschen, an den Geist mit dem Anreiz zum Hochmut, an den Leib zur Sinnlichkeit, a. 2.

Die **Wißbegierde**, qu. 166., hat zu ihrem Gegenstand das Wissen und zwar zunächst das theoretische Wissen, die Wahrheit als solche und erst sekundär das praktische Wissen, und besteht in einer intensiven Aufmerksamkeit des Geistes darauf, a. 1.; sie ist eine vernunftgemäße Regelung der dem Menschen von Natur eigenen geistigen Begierde nach Wahrheit und darum ein potentialer Teil der Mäßigung, a. 2. — Als Gegensatz dazu verhalten sich per defectum der Unfleiß, per excessum die **Neugierde**, qu. 167., letztere ist nicht fehlerhaft, als Streben nach Wahrheit, denn diese ist immer etwas Gutes, sondern nur insofern ihr etwas Böses beigemischt ist: entweder dem Gegenstand nach, wie bei der gottentfremdeten und hochmütigen Wissenschaft; oder nach der Art und Weise des Strebens, wenn man ob Liebhabereien das pflichtgemäße Studium vernachlässigt, oder indem man mit verbotenen abergläubischen Mitteln nach Erkenntnis strebt, oder indem man über sein Vermögen oder nicht zum rechten Ziele das Wissen anstrebt, a. 1.; auch das Streben nach sinnlicher Erkenntnis kann fehlerhaft werden, wenn es in der Betrachtung der höhern Wahrheit zerstreut oder zur Sünde führt, nicht aber als Grundlage der geistigen Erkenntnis oder zur Erhaltung des Lebens, a. 2.

Die Artigkeit, qu. 168., ordnet den Umgang, die äußern Formen und Geberden vernunftgemäß nach dem Stand der Personen, den Geschäften und Umständen und ist insofern eine Tugend, a. 1.; eine besondere Art derselben ist der freundliche Umgang in Spiel und Vergnügen. Eine Erholung von körperlicher und besonders geistiger Anstrengung ist nämlich von Natur und Vernunft gefordert und darum, wenn sie in erlaubter, anständiger Weise und zu dem richtigen Ziele der neuen Stärkung geschieht, sogar etwas Tugendhaftes, was Aristoteles Eutrapelie, freundlichen Umgang, nennt, a. 2. Dagegen kann durch das Uebermaß, durch die Unvereinbarkeit mit Stand, Zeit und Ort, durch Ausgelassenheit und Schlüpfrigkeit Spiel und Vergnügen sündhaft werden, a. 3.; jedoch ist auch die Enthaltung von aller Erholung und das strenge und mürrische Wesen gegen die Erheiterungen anderer als etwas Vernunftwidriges ein, wenn auch geringerer Fehler, a. 4.

Die Anständigkeit im äußern Auftreten und in der Kleidung, qu. 169., kann verletzt werden entweder durch Uebertreibung und zwar durch Auffälligkeit oder zu große Anhänglichkeit an solches wegen Eitelkeit und Weichlichkeit; oder aber durch Vernachlässigung, was aus Trägheit oder auch aus Eitelkeit geschehen kann, a. 1. Der weibliche Schmuck ist schwer sündhaft, wenn er in böser Absicht, als Anreizung zur Sünde, nicht aber, wenn er nur aus Eitelkeit und Leichtsinn gepflegt wird, a. 2.

3. Die Gebote der Mässigkeit, qu. 170. Die hl. Schrift gibt ausdrückliche Gebote für eine Tugend, resp. Verbote einer Sünde nur in den wichtigsten und auffälligsten Dingen, mit denen die Liebe Gottes und des Nächsten besteht oder aufgehoben wird. Deshalb verbietet sie als Hauptfehler gegen die Mäßigkeit im Dekalog besonders den Ehebruch in That oder Begierden, weil mit demselben die christliche Nächstenliebe unvereinbar ist, a. 1., und von den Sünden

gegen annexe Tugenden besonders den Zorn und den Hochmut, weil dieselben zu vielen andern großen Fehlern führen können, a. 2.

Eine der Mäßigkeit entsprechende Gabe des hl. Geistes gibt es nicht und deshalb wird hiemit die Lehre von den persönlichen und allgemeinen Tugenden abgeschlossen. Es zeichnet sich dieselbe aus: durch eine streng logische, übersichtliche Systematik, spekulative und psychologische Begründung, die besonders auf der Ethik des Aristoteles beruht, und in einem tiefsinnigen, theologischen Abschluß, der wesentlich über jenen hinausführt.

II. Die besondern Gnadengaben und Standespflichten,

qu. 171.—189.

Nachdem im Bisherigen über die Tugenden abgehandelt worden ist, die alle Menschen betreffen, kommen nun noch gewisse Tugenden, Vorzüge und Pflichten in Betracht, die nur einzelne Menschen oder Stände angehen oder ihnen zukommen, und das sind: die verschiedenen Gnadengaben oder Charismen; die verschiedenen Bethätigungen des beschaulichen und thätigen Lebens und die Stände der Vollkommenheit, nach dem Worte des Apostels, daß es in der Kirche gebe „verschiedene Gnadengaben“, „verschiedene Bethätigungen“, 1. Kor. 12, und „verschiedene Aemter und Stände“, Eph. 4, 12 (cf. Einleitung zu qu. 171.).

1. Die Gnadengaben oder Charismen,

qu. 171.—179.

Alle besondern Gnadengaben oder Charismen beziehen sich entweder auf die Erkenntnis oder auf die Mitteilung, oder auf das Wirken. Erstere lassen sich zurückführen auf den all-

gemeinen Begriff der Prophetie, die andern bilden die Sprachengabe und die Wundergabe, wovon nun im einzelnen.

1. Die Prophetie, qu. 171.—176. Es ist an ihr genauer zu betrachten ihr Wesen, ihre Ursache, die Art und Weise, ihre Einteilung, und die Entrückung als ein besonderer höherer Grad der Prophetie.

a. Wesen der Prophetie, qu. 171. Im Begriff Prophetie liegt zunächst die Erkenntnis der Dinge, die von Natur dem Wissen des Menschen entrückt, davon entfernt sind; dann die feierliche Mitteilung derselben (wovon der Name stammt) und endlich die Bekräftigung des höheren Ursprungs der Erkenntnis durch Wunder, a. 1. Es stammt so die Prophetie aus einem höhern göttlichen Lichte, dieses aber ist nur den Seligen bleibend als ein Zustand eigen und darum erleuchtet es den Propheten nur vorübergehend, es ist in ihm eine Art Einprägung und Erleiden von Gott, die nicht fortwährend dauert, a. 2. Mit Vorzug wird dann die Voraussagung zukünftiger, zufälliger Ereignisse, die sich der Kenntnis der Kreaturen entziehen, Prophetie genannt; dagegen gehört dazu auch sonst jede die natürliche Erkenntnis übersteigende, göttliche Erleuchtung über Wahrheiten und Dinge, a. 3. Doch ist die Erkenntnis des Propheten eine nach dem Maße dieser Erleuchtung beschränkte, a. 4.; auch muß er sich sogar nicht immer ausdrücklich bewußt sein, daß er eine Offenbarung hat, sondern er kann in einer Art göttlichem Instinkt sprechen und doch über letzteren nicht ganz sicher sein (cf. 1. Kor. 7, 40); aber dann würde er jedenfalls vom Geiste Gottes verhindert, bloß Menschliches oder Irriges für göttliche Wahrheit auszugeben, a. 5.[1]) und darum ist es auch unmöglich, daß in der prophetischen Erkenntnis ein Irrtum unterlaufen könnte, a. 6.

---

[1]) So leitet auch der Geist Gottes die Kirche, daß sie nur wirklich prophetisch inspirierte Schriften in den Kanon der Bibel aufnimmt. Cf. Heinrich, Dogm. I. § 70.

b. Ursache der Prophetie, qu. 172., ist einzig und allein Gott; die natürliche Kraft vermag Zukünftiges nur aus seiner Ursache zu erkennen, nach den Platonikern wegen einer divinatorischen Empfänglichkeit für den Einfluß der göttlichen Ideen, richtiger aber nach Aristoteles in Kraft einer feinen Beobachtungsgabe; die wirkliche Prophetie aber geht auf vollständig Zufälliges und Freies in der Zukunft, das in der Gegenwart noch nicht ursächlich veranlagt ist, und übersteigt darum jede natürliche Erkenntnis, a. 1. Dagegen bedient sich Gott hie und da der Engel als Vermittler, nicht aber als Ursache der Prophetie, a. 2. Auch eine natürliche Disposition für den prophetischen Einfluß ist nicht notwendig, doch sind unter Umständen Hindernisse, wie leidenschaftliche Aufregung u. dgl., vorher zu entfernen, a. 3.; ebenfalls ist Heiligkeit des Lebens nicht notwendige Vorbedingung zur Erhebung zur Prophetie, weil diese nicht zur Heiligung des Propheten, sondern zur Belehrung anderer verliehen wird; wohl aber ist, wie angedeutet, eine gewisse Geordnetheit der Leidenschaften, Sammlung und Erhebung des Geistes zur Aufnahme des göttlichen Einflusses nötig, a. 4. Von den Dämonen kann keine eigentliche Prophetie ausgehen, doch können sie immerhin Dinge mitteilen, die die Erkenntnis des Menschen übersteigen, und so sind auch falsche Propheten möglich, a. 5.; sie können zur Täuschung dem Falschen sogar einige Wahrheit untermischen; dagegen läßt sich immer die wahre von der falschen Prophetie unterscheiden durch die sie bezeugenden Wunder und ihre heiligen Wirkungen, a. 6.

c. Art und Weise der Prophetie, qu. 173. Die prophetische Erkenntnis ist ein Mittelzustand zwischen dem Schauen der Seligen und der gewöhnlichen Glaubenserkenntnis. Es tritt nicht eine Anschauung des Wesens oder der Ideen Gottes ein, was mit der Anschauung Gottes wesentlich das Gleiche wäre, sondern nur eine Erkenntnis von göttlichen Bildern in Kraft höhern Lichtes, a. 1. Darum hat die prophetische Erkenntnis ein doppeltes: einerseits werden in übernatürlicher Weise

Erkenntnisbilder bewirkt, und das ist möglich durch übernatürlich bewirkte äußere Zeichen, wie z. B. beim Gastmahl des Balthasar, oder durch innerlich bewirkte Phantasiebilder, oder durch innerlich bewirkte Begriffe; andererseits ist sie ein übernatürliches Licht, in Kraft dessen eine Wahrheit erkannt, resp. ein Urteil gefällt wird, und es kann die prophetische Erkenntnis entweder nur in letzterem bestehen oder mit ersterem verbunden sein, a. 2. Daraus folgt auch, daß das prophetische Schauen nicht immer notwendig mit einer Sinnenentrückung verbunden sein muß, und wo diese eintritt, ist sie nicht eine Folge einer Unordnung, sondern einer Erhebung der Natur, a. 3.; ebenso ist auch denkbar, daß jemand prophetische Zeichen erhält oder prophetisch spricht, wie z. B. Kaiphas (Joh. 11, 51), ohne daß er weiß, daß das ihm göttlich mitgeteilt ist; es ist das dann ein unvollständiger prophetischer Zustand, eine Art prophetischer Instinkt, a. 4. Hieraus ergibt sich nun auch

d. Einteilung und Grad der Prophetie, qu. 174. Nach dem Objekt der prophetischen Erkenntnis unterscheidet man die prophetische Drohung, die Prädestination und das Vorauswissen; erstere ist eine Erkenntnis der einbrechenden Strafen, wenn die und die Fehler nicht gebessert werden, sie ist immer nur eine hypothetisch bedingungsweise, die prophezeite Wirkung tritt nur ein, wenn die sträfliche Ursache bleibt; die Prädestination ist die Voraussagung göttlicher Ratschlüsse, die Gott allein ausführt; das Vorauswissen sagt die freie Bethätigungsweise von Kreaturen voraus, a. 1. Dem Grade nach steht der prophetische Zustand der rein intellektuellen Erleuchtung über demjenigen durch Sinnenbilder, wie auch der Schüler als der gelehrigere erscheint, dem man eine abstrakte Wahrheit nicht durch Bilder klar machen muß, a. 2.; unter den prophetischen Zuständen mit sinnlicher Vorstellung steht am tiefsten der prophetische Instinkt, etwas zu thun, wie z. B. bei Samson; höher die Erleuchtung für Dinge, die nicht schlechthin die menschliche Erkenntnis übersteigen, wie die Wissenschaft Salo-

mons; beide Arten sind noch nicht die Prophetie im strengsten Sinne; bei dieser ist die Art höher, die im wachen Zustand eintritt, als im Traum; ebenso die durch Worte, als die durch Zeichen; und wiederum diejenige, in der der Ansprechende erkannt oder gar in Menschen- oder Engelsgestalt erschaut wird, a. 3. Danach steht im ganzen unter allen Propheten vor Christus am höchsten Moses, weil er ähnlich wie Paulus die sich offenbarende Gottheit geschaut, und auch deswegen, weil er die meisten Wunder gewirkt, wenn auch andere Propheten ihn nach dieser oder jener Rücksicht überragt haben, a. 4. Allein auch dieser höchste Zustand des prophetischen Schauens ist von den Seligen im Jenseits überschritten, weil sie die Wahrheit gegenwärtig schauen und „nicht mehr ferne wandeln vom Herrn", 2. Kor. 5, 6, a. 5.; hienieden dagegen zeigt sich ein Fortschritt des prophetischen Schauens, besonders rücksichtlich der zwei hauptsächlichsten Mysterien von dem Wesen, resp. der Dreipersönlichkeit Gottes und der Menschwerdung Christi in den drei Perioden der Offenbarung, in der Zeit des Gesetzes der Natur, des geschriebenen Gesetzes und des Gesetzes der Gnade, so daß Christus als der Prophet schlechthin erscheint; aber auch nach ihm treten in der Kirche stetsfort prophetisch erleuchtete Menschen auf, nicht zwar um die Offenbarung zu ergänzen, aber um das christliche Leben neu zu erwecken, a. 6. — Der höchste Grad des prophetischen Schauens aber ist:

e. Die Verzückung, qu. 175. Ihr Wesen besteht darin, daß der menschliche Geist, der sonst nur durch sinnliche Vorstellungsbilder erkennt, dem Sinnlichen entrückt in göttlicher Kraft zur Schauung übernatürlicher Dinge erhoben wird, a. 1.; sie ist danach zunächst eine Thätigkeit des intellektiven Teils des Geistes, doch ist auch der Wille dabei beteiligt, teils als vorbereitende Ursache, indem er in Ueberfülle der göttlichen Liebe allem Irdischen entrückt wird, teils der Wirkung nach, indem die Seligkeit des Schauens auf ihn überfließt, a. 2. Diese Verzückung nun erlitten nach der Schrift,

Moses und Paulus, 2. Kor. 12, Num. 12, 8, ersterer als erster Lehrer des jüdischen Volkes, letzterer als erster Lehrer der Heidenvölker; und zwar ist es dem Wortlaut der Bibel am entsprechensten, daß man annimmt, Paulus habe wirklich das Wesen Gottes geschaut, nicht zwar wie die Seligen in Kraft eines bleibenden Zustandes der Verklärung, wohl aber auf Augenblicke durch einen momentanen Einfluß Gottes, a. 3. Daß damit eine Entrückung des Geistes über die Sinnenthätigkeit verbunden war, ergibt sich schon aus dem Wesen der Anschauung Gottes, für die kein Sinnenbild genügen kann, a. 4. Doch war damit nicht notwendig gegeben, daß die Seele sich vom Körper trennte, sie konnte als Lebensform dennoch die vegetativen Funktionen desselben besorgen, a. 5. Doch wußte offenbar der Apostel selbst nicht, in welchem Verhältnis zum Leibe bei dieser Entrückung in den „dritten Himmel", d. h. zur höchsten Schauung Gottes sich seine Seele verhielt, a. 6.

2. Die Gaben der Lehrverkündigung, qu. 176.—178. Durch übernatürliche Gaben kann der Mensch nicht nur unterstützt werden in der Erkenntnis, was in der Prophetie geschieht, sondern auch in der Mitteilung dieser Erkenntnis und Lehre, und zwar sowohl in der Sprache, als in der Rede.

a. Die Sprachengabe, qu. 176. In der Urzeit der Kirche mußten diejenigen, die vom Heiland gesandt wurden „zu lehren alle Völker" und die von sich aus ungelehrt und arm waren, in übernatürlicher Weise mit der Gabe der notwendigen Sprache ausgestattet sein, und zwar wird richtiger angenommen, daß dieselbe wirklich in einem Sprechen der verschiedenen Sprachen bestund, als nur in einem verschiedenen Hören ein und derselben Sprache seitens der Zuhörer. Diese Sprachengabe sinnbildete auch die Einheit der Kirche, wie die Sprachenzersplitterung mit der Zersplitterung der Völker im Heidentum eintrat, a. 1. Als bloßes Mittel der Mitteilung der Erleuchtungen ist aber die Gabe der Sprache geringer, als die der Prophetie, und konnte auch aufhören, wo die über die ganze

Welt verbreitete Kirche selbst in allen Sprachen den Völkern das Evangelium verkündete, a. 2. (cf. a. 1. ad 3.).

b. Die Gabe der Rede, qu. 177. Mit der Sprache muß dann die Wahrheit durch die Rede an andere mitgeteilt werden, und auch hierin wollte der hl. Geist die Glieder der lehrenden Kirche mit einer besonderen Gabe unterstützen, auf daß sie wirksam, für Geist Gemüt und Willen ersprießlich die Glaubenslehren verkünden, a. 1.; weil diese Verkündung eine öffentliche, lehramtliche ist, so kommt auch das Recht und die Gabe der Rede nur den Vertretern des Lehramtes zu, während eine Gnadenunterstützung in privater und familiärer Belehrung auch dem weiblichen Geschlecht zukommen kann, dasselbe aber aus Gründen des Standes und der Schicklichkeit nach dem Apostel (1. Kor. 14, 34 und 1. Tim. 2, 12) in der Kirche zu schweigen hat, a. 2.

3. Die Wundergabe, qu. 178. Da der hl. Geist genügend für die Kirche sorgt, so wollte er ihr endlich auch die Wundergabe verleihen, um durch sie die vorgetragene Rede glaubwürdig zu machen, damit wie die natürlichen Wahrheiten durch die natürlichen Wirkungen Gottes in der Natur, so die übernatürlichen Wahrheiten durch solche übernatürliche Wirkungen bestätigt werden, a. 1. Der Wundertäter selbst aber wirkt die Wunder immer nur durch die Kraft Gottes, entweder auf Gebet hin, postulative, oder auf seinen unmittelbaren Befehl hin, potestative, z. B. Josue, wozu er durch göttliche Eingebung angeregt wird, und dessen sich Gott instrumentaliter, als Mittel bedient, während nur in göttlicher Kraft das Wunder selbst geschieht, a. 1. ad 1. Dämonen können entweder nur Phantasmagorien in der Natur oder außergewöhnliche Wirkungen in ihr, die aber nur durch geschickte Benutzung der Naturkräfte geschehen, nie aber eigentliche Wunder hervorbringen; böse Menschen können unter Umständen die Wundergabe erhalten (cf. Matth. 7 und 1. Kor. 13), aber allein zur Bezeugung der Lehre oder der Kraft des Namens Jesu, nicht

aber zur Bezeugung der Heiligkeit, wie solche Wunder nur für die Heiligen in ihrem Leben oder nach dem Tode Gott wirkt, um sie als Tugendbeispiele der Welt vorzustellen, a. 2.

2. Die verschiedene Bethätigung des christlichen Lebens, qu. 179.—183.

Wie es in der Kirche, als dem mystischen Leib Christi, verschiedene Gnadengaben gibt, so auch eine verschiedene Bethätigung ihrer Glieder. Und zwar findet sich hierin besonders ein habitueller Unterschied der Lebensrichtung und Thätigkeit, nämlich der des beschaulichen und der des thätigen Lebens, als deren Typen in der Bibel Martha und Maria erscheinen. Es sind darum diese beiden Lebenswege, ihre Unterscheidung, ihr Wesen und ihr gegenseitiges Verhältnis zu betrachten.

1. Die Unterscheidung eines thätigen und beschaulichen Lebens, qu. 179. — Vorab erweist sich wirklich die Unterscheidung des Lebens in ein beschauliches und ein thätiges als eine zutreffende. Denn das Leben eines jeden Wesens hat zu dem ihm Eigentümlichen eine besondere Zuneigung. Das dem Menschen Eigentümliche aber ist die Vernunft und das Handeln nach der Vernunft, und da denn zeigen wieder einige Menschen eine besondere Vorliebe für das der Vernunft entsprechende Betrachten der Wahrheit und andere mehr für das der Vernunft entsprechende Handeln, dem besonders das gesellschaftliche Leben entspricht, und darin besteht eben das thätige oder beschauliche Leben, a. 1. Es ist auch diese Unterscheidung und Einteilung eine durchaus genügende, dem Unterschied des theoretischen und praktischen Verstandes entsprechende (cf. I. qu. 79. a. 11.), und wenn auch bei einem Menschen beides miteinander vereinigt sein kann, so herrscht doch immer das eine oder das andere, die mehr theoretische oder die mehr praktische Richtung vor, und nach dem Vorzüglicheren wird dann auch seine Lebensrichtung benannt, a. 2.[1]).

[1]) Ueber die Spekulation oder Theorie cf. Aristost. Ethic. Nic. l. 8 c. 7.

2. Das beschauliche Leben, qu. 180.[1]), besteht, wie angedeutet, wesentlich in der theoretischen Betrachtung der Wahrheit und ist so primär Sache des Intellektes; allein, weil der Wille selbst eine gewisse Neigung dazu hat, teils wegen des betrachteten Gegenstandes, teils wegen der Liebe zur Wahrheit als solcher, so wurzelt das beschauliche Leben auch im Willen und findet sogar nach Gregor in der Liebe Gottes, die nach der Anschauung seiner Schönheit strebt, ihr Ziel und Ende, a. 1. Darum haben auch die moralischen Tugenden eine Beziehung zur Kontemplation, nämlich dispositive als Vorbereitung, indem sie durch die Ruhe von den Leidenschaften und dem Geräusche der Welt die Seele tauglicher machen zur Betrachtung der Wahrheit[2]), a. 2. Ihrem Wesen nach besteht dann die Kontemplation an und für sich in der unmittelbaren Schauung oder Intuition der Wahrheit und dem Genuß darin; allein weil das menschliche Erkennen zunächst nicht ein intuitives ist, wie das der reinen Geister, sondern ein diskursives, so muß der unmittelbaren Anschauung der Wahrheit eine Geistesarbeit vorangehen durch Aufnahme der Prinzipien oder Voraussetzungen und der Ableitung der Wahrheiten daraus, woraus dann erst der unmittelbare Genuß der Wahrheit resultiert; deshalb unterscheidet man nach Richard von St. Victor[3]) und Bernhard drei Stufen der Kontemplation: die cogitatio, das Denken und Forschen nach und das Erschließen der Wahrheit; die meditatio, auch consideratio genannt, d. i. die Betrachtung oder Erwägung oder allseitige Durchforschung

[1]) Qu. 180 enthält einen kurzen Abriß der mittelalterlichen Mystik und stützt sich besonders auf: Dionys. Areopag. und Rich. a. S. Victor.

[2]) Dies ist der Grundgedanke der Divina commedia Dantes, dieses Kompendiums der Mystik: durch die Reinigung in der Betrachtung der Hölle und des Fegfeuers soll der Geist geeignet gemacht werden zur Kontemplation der ewigen Wahrheiten im Paradies.

[3]) Cf. Rich. a S. Victore, De contemplatione oder Benjamin minor et major, ed. Migne; dazu Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., I. Bd. d. Mystik, p. 293—390.

der gefundenen Wahrheit; und die contemplatio, die Anschauung der und die Freude an der durchforschten Wahrheit[1]), a. 3. Das Objekt der Kontemplation dann ist primär die ewige Wahrheit Gott, in deren Betrachtung wir uns hienieden unvollkommen erfreuen, im Jenseits ewig glückselig sind; sekundär aber ist Gegenstand der Betrachtung auch das Kreatürliche, insofern darin ein Bild und eine Wirkung Gottes erschaut wird; und so gehört nach dem Bisherigen eine vierfache Stufenleiter zur Kontemplation: jene moralische Vorbereitung, die Gedankenarbeit der cogitatio und meditatio, die Betrachtung der göttlichen Wirkungen im Kreatürlichen und die Betrachtung der göttlichen Wahrheit selbst, was einige Mystiker auch mit den sechs Flügeln der Cherubim vergleichen, a. 4. Der höchste Abschluß der Kontemplation hienieden aber ist die Ekstase oder Entrückung, wie sie der hl. Paulus hatte, wo der Geist in Entzückung ob der geschauten Wahrheit den Sinnen entrückt, in Kraft göttlicher Erleuchtung momentan bis zur Schauung des Wesens Gottes sich erhebt, a. 5. Diese ganze geistige Thätigkeit der Kontemplation nun vergleicht Dionysius mit der lokalen Bewegung und zwar die vollkommenste Stufe der Kontemplation und Ekstase mit der vollkommensten Bewegung, nämlich dem Kreis; die unvollkommenste, das diskursive Fortschreiten des Denkens mit der geraden Linie und die Meditation, als aus beiden gemischt, mit der Kurve[2]), a. 6. Die Wirkung der so geschilderten kontemplativen Thätigkeit aber ist die höchste irdische Glückseligkeit; denn die Glückseligkeit des Menschen muß besonders in der Bethätigung seines specifischen, ihn auszeichnenden Vermögens rücksichtlich des höchsten Objektes bestehen; das aber ist der Intellekt in der Erkenntnis der höchsten Wahr-

[1]) In der Divina commedia sind die drei Grade personifiziert in Virgil, Statius und Beatrice, denen dann die Ekstase folgt, dargestellt durch Bernard.

[2]) Cf. Dionys. Areopag. de divin. nominib., cp. 4.

heit und des höchsten Gegenstandes der Liebe, und das ist Gott, a. 7., und es hat auch die Kontemplation etwas Bleibendes und Ewiges an sich, sowohl wegen ihres Objektes, den ewigen Wahrheiten, als auch wegen ihres Prinzips, das nach Aristoteles nur der ewige und (partizipativ) göttliche Teil in uns ist, und wegen der ungemischten Glückseligkeit, die der unvollkommene Anfang der jenseitigen ist, in die sie hinüber mündet, qu. 8.[1])

3. Das thätige Leben, qu. 181. Das thätige Leben geht auf die äußere Thätigkeit; darum, während das beschauliche Leben wesentlich im Intellekt wurzelt und die moralischen Tugenden nur eine Vorbereitung dazu bilden, sind diese hier geradezu wesentlich, weil sie eben auf die Thätigkeit hingeordnet sind, a. 1. Unter den moralischen Tugenden selbst aber ist für das thätige Leben die wichtigste die Klugheit, als die recta ratio agibilium, und sie wird auch durch die Thätigkeit selbst geschärft, währenddem umgekehrt die äußere Thätigkeit den Scharfblick für die Kontemplation eher schädigt, a. 2. Eine Art Mittelstellung zwischen aktivem und kontemplativem Leben nimmt die Lehrthätigkeit ein, indem nämlich das Lehren selbst zur praktischen Thätigkeit gehört, das demselben vorangehende Studium und Denken aber, wenigstens sofern es auf Theoretisches, nicht auf Praktisches geht, eine Bethätigung der Kontemplation ist, a. 3. Während nun letztere, wie bemerkt, etwas Ewiges in sich hat, so hört dagegen das thätige Leben mit dem irdischen Dasein auf, da sein Ziel das jenseitige Schauen und alle Thätigkeit hienieden nur auf dieses bezogen sein soll, a. 4.

4. Das Verhältnis des beschaulichen und thätigen Lebens

[1]) Dieses Ewige des kontemplativen Lebens findet Augustinus angedeutet in den Worten Christi an Johannes, den Typus der Kontemplation: sic eum volo manere, Joh. 21, 22; Aug. Tract. 124 in Joh. cf. fest. S. Joh.; ib. Petrus dargestellt als Typ des thätigen Lebens.

zu einander, qu. 182. — Vergleicht man die verschiedenen Lebensweisen mit einander nach ihrem Werte, so ist an und für sich und schlechthin betrachtet das beschauliche Leben das vorzüglichere, denn: es eignet dem höchsten Teil des Menschen dem Intellekt; hat etwas Beständigeres in sich, als das thätige, Maria saß zu den Füßen des Herrn, Martha war besorgt; es bietet eine höhere geistige Freude, und ist in sich genügsamer; es ist sich mehr Selbstzweck und hat mehr Ruhe und Frieden; das beschauliche Leben beschäftigt sich mit dem Göttlichen, das thätige mit dem Irdischen; es kommt dem specifischen Vorzug des Menschen zu, wodurch er sich von den niedern Naturwesen unterscheitet und es hat etwas Ewiges in sich; dagegen kann allerdings in gewisser Beziehung und im einzelnen Fall, nämlich wo es das Bedürfnis des gegenwärtigen Lebens erheischt, das thätige Leben vorzuziehen und wichtiger sein, a. 1. Aehnlich verhält es sich mit der Verdienstlichkeit der beiden Lebensweisen. Die Wurzel des Verdienstes ist nämlich die Liebe Gottes und des Nächsten und zwar mehr die erstere. Nun aber geht das beschauliche Leben direkt auf die Liebe Gottes, das thätige dagegen auf die Nächstenliebe; deshalb ist an und für sich das beschauliche Leben das verdienstlichere, dagegen kann wieder nach einer Rücksicht das thätige verdienstlicher werden, wenn sich nämlich der Christ aus einer Ueberfülle der Gottesliebe dem Dienste des Nächsten widmet und dafür sogar die Süßigkeit des beschaulichen Lebens opfert, a. 2. Nach ihrer kausalen Beziehung ist an und für sich das thätige Leben dem beschaulichen mehr hinderlich als förderlich, indem es durch die äußern Beschäftigungen zerstreut; dagegen kann es ihm auch förderlich werden als Vorbereitung, wenn in ihm der Mensch zur Ruhe und Beherrschung der die Kontemplation störenden Leidenschaften gelangt, a. 3. Darum ist auch das thätige Leben dem zeitlichen Fortschreiten nach das frühere, weil es die Disposition zum beschaulichen ist, dagegen ist letzteres der logischen Ord-

nung und dem Ziele nach das frühere, weil jenes von ihm regiert und endlich in ihm aufgenommen werden muß, a, 4.

3. Die verschiedenen Stände und ihre Pflichten, qu. 183.—189.

Endlich kommen noch besondere Bethätigungen und Pflichten in Betracht nach der Verschiedenheit der Stände. Dabei ist zunächst von den Ständen im allgemeinen, dann von dem Stand der Vollkommenheit im besondern abzuhandeln.

1. Von den Ständen im allgemeinen, qu. 183. Unter Stand versteht man überhaupt eine bestimmte Stellung, in welcher jemand mit einer gewissen Beständigkeit als Glied in Staat oder Kirche zu einer dem Ganzen entsprechenden Thätigkeit verpflichtet, dafür gebunden ist, a. 1. Es kommen hier besonders die Stände in der Kirche in Betracht, und da denn gibt es wie an einem Leibe verschiedene Glieder mit ihrer entsprechenden Stellung und Bethätigung, so an dem Leib der Kirche verschiedene Stände, was zur vollkommenen Auswirkung ihrer Fülle, zur genügenden Verteilung der notwendigen Thätigkeiten und zur Darstellung der Schönheit und Ordnung notwendig ist, a. 2. Nach diesen Rücksichten kann man nun die Stände und Aemter einteilen: nach der ersten erhält man den Stand der Vollkommenheit und den der gewöhnlichen Christen, nach der zweiten die verschiedenen kirchlichen Aemter und nach der dritten die geordnete Ueber- und Unterordnung derselben, a. 3., rücksichtlich des ersten Punktes selbst wieder kann man nach Gregor unterscheiden den Stand der Anfangenden, der Fortschreitenden und der Vollkommenen, a. 4. Letzterer ist nun besonders zu betrachten.

2. Der Stand der Vollkommenheit, qu. 184.—189. — Bestimmt man den Stand der Vollkommenheit im allgemeinen, qu. 184., so fragt sich zunächst, worin überhaupt die Vollkommenheit bestehe. Nun wird etwas vollkommen genannt,

insofern es sein besonderes Ziel erlangt hat. Das letzte Ziel des Menschen aber ist Gott, und damit verbindet die Liebe; darum ist sie nach dem Apostel das „Band der Vollkommenheit", Koloss. 3, 14, und deshalb richtet sich die Vollkommenheit nach der Größe der Liebe Gottes, a. 1. Diese Liebe ist am vollkommensten, wenn sie immer aktuell mit Gott sich beschäftigt, das aber ist im gegenwärtigem Leben nicht möglich; sie ist im gewöhnlichen Maße vorhanden, wenn der Mensch alles vermeidet, was mit der Liebe unvereinbar ist, also die schwere Sünde, und so bethätigt sich der gewöhnliche Christ; sie ist in vollkommener Weise vorhanden, wenn auch alles vermieden wird, was den Menschen hindern könnte, daß sein Geist sich gänzlich Gott hingibt, und darin besteht die irdische Vollkommenheit, a. 2. Dazu sind nun besonders die sog. „evangelischen Räte" der Armut, des Gehorsams und der Jungfräulichkeit behilflich; nicht zwar, als ob sie das Wesen der Vollkommenheit selbst ausmachten, da einer die vollkommene Liebe auch haben kann ohne sie, aber weil sie die vorzüglichsten Mittel sind zur Beseitigung der Hindernisse der vollkommenen Liebe und zur Hingabe an Gott, a. 3. Nun kann jemand diese Räte beobachten mit oder ohne Gelöbnis; nur aber, wenn er sie gelobt, sich dafür für immer bindet, tritt er in den Stand der Vollkommenheit, da zum Stand eben das Gebundensein gehört, a. 4. So gebunden aber durch ein Gelöbnis mit äußerer Feierlichkeit werden in der Kirche die Ordensleute und die Bischöfe, und so sind die äußern sichtbaren Stände der Vollkommenheit in der Kirche der Episkopat und der Ordensstand, währenddem innerlich jemand vollkommen sein könnte ohne Gelöbnis, aber dann nicht dem Stand der Vollkommenheit angehört, und umgekehrt jemand dem äußern Stand der Vollkommenheit angehören und innerlich doch nicht vollkommen sein könnte, a. 5. Das Presbyterat setzt die Vollkommenheit voraus, verpflichtet aber nicht durch ein Gelübde dazu, wenn auch

ein Mittel dazu, nämlich die Jungfräulichkeit, gelobt wird, und darum wird es nicht zu den Ständen der Vollkommenheit gerechnet, a. 6. Unter den zwei Ständen der Vollkommenheit selbst dann ist der Episkopat schlechthin der vollkommenere, als der Ordensstand, weil sich der Bischof aus Ueberfülle an göttlicher Liebe ganz der Liebe des Nächsten weiht, während der Religiose zunächst nur der Liebe Gottes, a. 7., und da sich auch der Seelsorger den Werken der Nächstenliebe widmet, so kann er wegen der größern Nächstenliebe und wegen den größern Schwierigkeiten, die er zu überwinden hat, persönlich über dem Religiosen stehen; während der Stand des letzteren über dem des ersteren, die Priesterweihe aber als Amt der Würde nach über dem bloßen Ordensstand steht, a. 8. Von den zwei Ständen der Vollkommenheit nun im besondern.

a. Der Episkopat, qu. 185. Der erste und vorzüglichere der Stände der Vollkommenheit ist der Episkopat; es sagt der Apostel von dessen Wahl: „daß der ein gutes Werk begehrt, der ihn begehrt", 1. Tim. 3, 1; es ist das zu verstehen von dem Begehren wegen des Wohls des Nächsten, nicht aber wegen der Ehre und den zeitlichen Vorteilen, a. 1. Darum darf auch umgekehrt eben wegen der Pflichten der Nächstenliebe der Episkopat nicht schlechthin abgewiesen werden, a. 2., und es genügt zur Wahl die Erkenntnis der relativen größern Tüchtigkeit zur ersprießlichen und friedlichen Leitung der Kirche, a. 3. Ist der Stand einmal angenommen, so darf er, weil er ein Stand ist, und wegen der Nächstenliebe auch nicht mehr weder aus Rücksichten größerer Ruhe für die Kontemplation oder größerer Vorteile verlassen werden, es sei denn, wenn die ersprießliche Wirksamkeit verunmöglicht ist, und auch dann nur auf Erlaubnis der zuständigen Obern hin, a. 4.; ebenso darf der Hirte wegen zeitlichen Verfolgungen seine Herde nicht verlassen, außer er könne sie aus der Ferne genügend besorgen, a. 5. Obwohl so der Episkopat ein Stand

der Vollkommenheit ist, so gehört dazu doch nicht die evangelische Armut, da das zu seinem Zwecke, der Leitung der Gläubigen, nicht notwendig ist, a. 6. Dagegen hat der Bischof seinem Stande gemäß aus Pflicht der christlichen Nächstenliebe für die Armen zu sorgen, a. 7., und wer aus dem Ordensstand zum Episkopat emporsteigt, hat von den Pflichten des erstern noch zu beobachten, was mit seinem höhern Stand vereinbar ist, a. 8.

b. Der Ordensstand, qu. 186.—189. Der zweite Stand der Vollkommenheit ist der Ordensstand. Es kann an ihm näher betrachtet werden: sein Wesen, seine Rechte, die Verschiedenheit der Orden und der Eintritt in einen derselben.

Das Wesen des Ordensstandes, qu. 186., besteht darin, daß er wirklich ein Stand der Vollkommenheit ist, weil sich in ihm der Mensch ganz Gott opfert, weshalb er auch Religiosenstand genannt wird, indem das Opfer der hauptsächlichste Akt der Religion ist, a. 1. Zur Vollkommenheit aber gehört einiges wesentlich, nämlich die vollkommene Erfüllung der Pflicht der Gottes- und Nächstenliebe; anderes als Mittel und Anleitung dazu, und das macht gerade den Stand der Vollkommenheit aus, und der Religiose verpflichtet sich zunächst zu den Mitteln oder Statuten des Ordens und zum Streben nach Vollkommenheit, nicht aber unmittelbar auch schon zum Besitz derselben, a. 2. Zu diesen Mitteln aber gehören wesentlich die sog. drei evangelischen Räte; also vorab die freiwillige Armut, weil die Sorge um den Reichthum vor allem eine gänzliche Hingabe an Gott hindert, a. 3.; dann die beständige Jungfräulichkeit, weil dies ähnlich auch vom ehelichen Leben und den damit verbundenen Sorgen der Kindererziehung und des Haushaltes gilt, a. 4.; und endlich der Gehorsam, indem durch denselben wesentlich sich der Religiose jener Anleitung zur Vollkommenheit hingibt, a. 5. Zu diesen drei Räten dann verpflichtet der Ordensstand durch ein beständiges Gelübde, weil nur so ein eigent-

licher Stand und eine Verpflichtung zum Streben nach Vollkommenheit, ein vollkommenes Opfer dargestellt ist, a. 6.; und so denn machen das Wesen des Ordensstandes diese drei Gelübde aus, wodurch fortschreitend von den äußern Gütern zu den Gütern des Leibes und Geistes Gott das geopfert wird, was jenes Streben nach Vollkommenheit, die Ruhe des Geistes und das vollkommene Opfer verhindern würde, a. 7.; unter den drei Gelübden selbst aber ist das vorzüglichste und wesentlichste das des Gehorsams, weil es das größte Opfer ist, indem in ihm die andern Gelübde eingeschlossen sind und weil es dem Zweck des Religiosenstandes am nächsten steht, a. 8. Zu diesen Gelübden nun und damit zum Streben nach Vollkommenheit verpflichtet sich der Religiose strenge, sub gravi, nicht aber gleicherweise zu den einzelnen Bestimmungen der Regel, a. 9., auch gewinnen die Fehler gegen die Gelübde noch einen besondern, die Sünde erschwerenden Charakter, a. 10.

Die Rechte des Ordensstandes, qu. 187.[1]) Obwohl nun so die erste Pflicht der Ordensleute das Streben nach Vollkommenheit und der Dienst Gottes ist, so kann ihnen doch nicht das Recht, öffentlich zu lehren, zu predigen und seelsorgliche Funktionen auszuüben, bestritten werden, denn es ist mit ihrem Stand nicht unvereinbar, sondern dieser macht sie vielmehr noch tauglicher dazu, nur müssen sie dafür die nötige Jurisdiktion von den zuständigen Obern besitzen, a. 1. Ebenso kann es ihnen nicht benommen sein, weltliche Geschäfte zu besorgen, wenn es im Dienste der Nächstenliebe, nicht aus Gewinnsucht geschieht und den Dienst Gottes nicht verhindert, a. 2. Die Handarbeit insbesondere hat einen vier-

---

[1]) Qu. 187 ist besonders historisch zu begreifen, unter der Rücksicht des mit dem Pariser Universitätskanzler Wilhelm de sancto amore geführten Kampfes der Bettelmönche um das Recht, öffentlich zu lehren und Almosen zu sammeln.

fachen Zweck[1]): den Erwerb des nötigen Unterhaltes, Vermeidung des gefährlichen Müßigganges, Zügelung der Begierlichkeit und Ermöglichung des Almosengebens; aus allen vier Gründen kann es den Mönchen gestattet sein, Handarbeit oder auch andere erwerbbringende Arbeit zu verrichten; einige Regeln verpflichten sogar dazu. Dagegen wenn anders in erlaubter Weise der Unterhalt bestritten werden kann, sind die andern Gründe nicht zwingende, die Handarbeit für sie allgemein verpflichtend zu machen, da die genannten Zwecke auch durch andere Mittel erreichbar sind, a. 3. Almosen annehmen ist erlaubt, entweder wegen Dürftigkeit oder für geleistete, besonders seelsorgerliche Dienste; aus beiden Rücksichten kann es darum Orden erlaubt sein, aus Almosen zu leben, da ja auch jene Orden, die liegendes Eigentum besitzen, aus dem sie leben, dieses meistens auch für ihre Arbeit oder zum Gebet für den Geber geschenkt bekommen haben; ohne diese Gründe aber, nur aus Trägheit aus dem Almosen anderer leben, ist durchaus unzulässig, a. 4. Und daraus erklärt sich auch, inwiefern das Almosensammeln der sog. Bettelorden zulässig ist oder nicht. Das Betteln hat einerseits etwas Beschämendes und ist insofern ein Mittel zur Demut, andrerseits kann es, abgesehen von der Dürftigkeit, auch zum öffentlichen Nutzen, z. B. bei Straßen- und Kirchenbauten u. dgl., vorgenommen werden; aus beiden Gründen, zur Uebung der Demut und um ungehindert dem öffentlichen Wohl zu dienen, kann es darum diesen Orden nicht benommen sein, Almosen zu sammeln, a. 5. Aus ähnlichen ascetischen Gründen, aus Bußgeist und Weltverachtung, nicht aber aus Eitelkeit, ist es auch zulässig, eine ärmliche Ordenskleidung zu tragen, a. 6.

Die Verschiedenheit der Orden, qu. 188, ergibt sich aus ihrem Zwecke; da nämlich der Ordensstand in gewissen

[1]) Art. 3 bietet eine kurze, erschöpfende| und allgemein gültige Erklärung des Zweckes und der Notwendigkeit der Arbeit.

Uebungen zur Erlangung der vollkommenen Liebe besteht, so muß es, weil es verschiedene Werke der Liebe gibt und verschiedene Uebungen geben kann, notwendig auch verschiedene Orden geben, und zwar richtet sich die Verschiedenheit besonders nach dem verschiedenen Zweck, a. 1. Da nun die Liebe in die Liebe Gottes und die christliche Nächstenliebe sich unterscheidet, welch ersterer mehr das beschauliche, letzterer mehr das thätige Leben entspricht, so kann und soll es Orden geben, von denen die einen mehr dem kontemplativen Leben, die andern mehr dem thätigen Leben, den Werken der christlichen Nächstenliebe gewidmet sind, a. 2. Deshalb können Orden eingerichtet werden zur Ausübung des Kriegsdienstes (die sog. Ritterorden) für den Schutz der öffentlichen Sicherheit, der christlichen Religion, des hl. Landes, der Pilger, Armen und Waisen, a. 3. Ferner kann es Orden geben zur Ausübung der Lehrthätigkeit und seelsorglicher Verrichtungen, welch ersteres eine Art geistigen Rittertums und letzteres ein vollkommenes Opferleben ist, a. 4; es kann auch Orden geben, die sich besonders mit dem Studium, mit der Wissenschaft beschäftigen, denn das Studium ist Vorbedingung und richtige Regelung der Kontemplation, eine Vorbereitung zur Predigtthätigkeit und nach Hieronymus ein Mittel zur Abtötung der Sinnlichkeit, a. 5. Vergleicht man diese verschiedenen Orden unter sich, so stehen offenbar am höchsten diejenigen, die aus der Ueberfülle der Kontemplation noch die aktive Lehr- und Predigtthätigkeit ausüben; den zweiten Grad nehmen die rein kontemplativen Orden ein, und den dritten, die den äußern leiblichen Werken der christlichen Nächstenliebe sich widmen, a. 6. Nach diesen Zwecken richtet sich auch die Zulässigkeit und Notwendigkeit größern oder geringern gemeinsamen Besitzes. Daß Privateigentum für den Religiosen unzulässig ist, wurde bereits gezeigt; dagegen ist klar, daß die Orden, die den Werken der christlichen Barmherzigkeit sich widmen, über ein bedeutenderes Ver-

mögen verfügen müssen, als die rein kontemplativen Orden, und diese wieder wegen ihrem Fernhalten von aller äußern weltlichen Thätigkeit über ein größeres, als die lehrenden Orden, die am meisten auch die gemeinsame Armut darstellen können und sollen, a. 7. Eine besondere Stellung im Mönchsleben nimmt endlich das Anachoretentum oder Einsiedlerleben ein, es eignet sich aber nur für die Vollkommenen und für die vollkommene Kontemplation, a. 8.

Der Eintritt in einen Orden, qu. 189., eignet sich sowohl für Tugendhafte, wie für Unvollkommene; für jene als Mittel zu noch größerer Vollkommenheit, für diese zum Schutz gegen die Sünde, a. 1. Dem eigentlichen Eintritt geht gewöhnlich und passend das sog. einfache Gelübde voraus, in den Orden eintreten zu wollen, a. 2. Es ist dasselbe als Gelübde für den Betreffenden bindend, a. 3., und zwar in der Weise und Ausdehnung, wie er es gemacht, a. 4. Dagegen ist für dessen Verbindlichkeit immerhin die Mündigkeit des Gelobenden erforderlich, während Kinder, die noch nicht den vollkommenen Vernunftgebrauch besitzen, unter der Gewalt der Eltern stehen, a. 5.; aus Rücksicht für letztere aber nicht in einen Orden einzutreten, ist das Kind nur verpflichtet, wenn ihrer Dürftigkeit nicht wohl anders gesteuert werden kann, a. 6. Kuratgeistliche dann dürfen in einen Orden übertreten, weil sie nicht wie der Bischof durch ein Gelübde an ihren Stand gebunden sind, a. 7. Von einem Orden in einen andern übertreten, ist in der Regel nicht ratsam; geschieht es aber, so ist zum Uebertritt in einen strengern Orden keine, zu einem leichtern dagegen eine Dispense notwendig, a. 8. Andere in geordneter Weise zum Eintritt in einen Orden anzuleiten, ist ein gutes Werk, a. 9., und dem Eintritt selbst braucht, weil es sich um ein gutes, das Heil mehr sicherndes Werk auf Grund des Gnadenbeistandes Gottes handelt, nicht eine allzu lange Beratung und Befragung vieler Ratgeber vorauszugehen, a. 10.

Mit dieser Betrachtung der übernatürlichen Gnadengaben in der Kirche, der zwei Richtungen des thätigen und beschaulichen Lebens und der Stände der Vollkommenheit wird die specielle Moral abgeschlossen, und so mit den höchsten Gedanken und Mysterien der christlichen Mystik, die über jede bloß natürliche Ethik, auch die eines Aristoteles, wesentlich hinausgehen, vollendet. — Die ganze Sekunda aber zeichnet sich aus: durch eine großartige einheitliche Systematik, die alles Einzelne im organischen Zusammenhang mit dem Ganzen erscheinen und so von einem höhern Standpunkt aus auffassen läßt; durch eine stete auch spekulative Behandlung der Fragen, welche die Moral zu einer wahren Wissenschaft über eine bloße positive Pflichtenlehre erhebt, die Grundlagen der Ethik, die Specifikation der einzelnen Tugenden 2c. immer rationell begründet und vor allem auf eine genaue Bestimmung der Prinzipien geht, aus denen sich dann die Lösung der einzelnen Fälle leicht ergibt; und endlich durch eine hohe Auffassung des moralischen Lebens, das durchgehends in das vivere secundum rectam rationem, in die specifisch menschliche Bethätigung nach der vom Glauben und dem ewigen Gesetz selbst geregelten Vernunft, als der Norm alles echt menschlichen Handelns, gesetzt und so als etwas wahrhaft Vernünftiges, Edles und Schönes, Laster und Sünde aber als etwas Vernunftwidriges, Häßliches, und eine Verunstaltung der edlen Menschennatur hingestellt wird.

Dritter Theil.

„Zu Gott durch Christus."

Nachdem im Bisherigen gezeigt worden ist, wie alle Kreatur von Gott ausgegangen ist und durch ihre eigene freie moralische Bethätigung wieder zu ihm znrückkehren soll: „von Gott, zu Gott", so ist nun aber zu bedenken, daß der Mensch durch die Sünde das übernatürliche Leben der Seele verloren hat, sich von sich aus nicht mehr zn demselben zu erheben vermag, und darum auch sein ewiges Endziel nicht mehr erreichen könnte. Es fragt sich darum, wie das aber doch wieder ermöglicht werde, und so nun, in diesem Zusammenhange, kommt nach der Moral die Christologie zur Behandlung. Nach der Offenbarung nämlich „ist Christus gekommen, sein Volk von seinen Sünden zu erlösen und hat uns in sich den Weg der Wahrheit gezeigt, durch den wir wieder, geistig auferstehend, zur Seligkeit des unsterblichen Lebens gelangen können". So ist deshalb noch abzuhandeln von Christus, als dem „Weg" zu Gott: „von Gott, zu Gott, durch Christus".

Es wird aber diese Abhandlung selbst wieder eine dreiteilige, indem dabei näher zu betrachten ist: der Erlöser und die Erlösungsthat Christi; dann seine Sakramente, durch die uns das Heil vermittelt wird, und endlich das Ziel des ewigen Lebens selbst, zu dem wir, durch ihn auferstehend, gelangen. Und so zerfällt dieser dritte Teil, ähnlich wie der erste, in drei Unterabteilungen: die Christologie, die Sakramentenlehre und die Eschatologie (cf. Prolog).

I. Christologie, qu. 1.—60.

In der Christologie kann näher betrachtet werden zunächst die Frage über die Notwendigkeit und Kongruenz der Inkarnation, dann ihr Wesen oder die Natur Christi und endlich die Erlösungsthat oder das Leben Jesu. Das erstere geschieht auch hier wieder in der Weise einer Einleitung.

Einleitung: Notwendigkeit und Kongruenz der Inkarnation, qu. 1. Zum vornherein erscheint es als konvenient, dem Wesen Gottes entsprechend, wenn auch nicht notwendig, daß Gott Mensch wurde, denn Gott ist wesenhaft die Güte; dieser aber ist die Hingabe eigen, und diese bethätigt sich am meisten in der Inkarnation, da in ihr die geschaffene Natur nach Geist und Körper in der einen Person des Logos geeint wird, a. 1. Dagegen von einer Notwendigkeit der Menschwerdnng kann nur in einem bedingten, hypothetischen Sinne die Rede sein; es konnte nämlich Gott auch anders die Welt erlösen; wenn er sie aber (aus reiner Güte und Freiheit) in vollkommenster Weise erlösen wollte, so konnte das nur durch die Inkarnation geschehen, weil dadurch am meisten die Erneuerung des Guten in Erweckung von Glaube, Hoffnung und Liebe und aller Tugend gefördert, das Böse gehindert wurde, a. 2., und weil nur so für die, wegen dem beleidigten unendlichen Gut, relativ unendliche Schuld der Menschheit eine genügende Genugthuung geleistet werden konnte, ad 2. — Ist aber so die Inkarnation ein freier Gnadenratschluß Gottes und kennen wir diesen nur aus der Erfahrung, so sagt man auch am einfachsten und besten, sie sei geschehen aus Rücksicht auf die Sünde der Menschheit, da die Offenbarung auch immer nur in diesem Zusammenhange von ihr spricht, obwohl sie Gott auch ohne diese Rücksicht, rein nur zur Vollendung des Universums, hätte beschließen können, a. 3. Dann aber ist sie auch primär

für die Erlösung von der allgemeinen Gattungssünde der Menschheit eingetreten und erst sekundär für die Erlösung von den persönlichen Sünden jedes Einzelnen, a. 4. Und darum durfte sie sich auch nicht vollziehen schon im Anfang der Menschheit, denn diese sollte zuerst erlösungsbedürftig gemacht sein, a. 5.; sie durfte aber auch nicht bis ans Ende der Geschichte verzögert werden, da dadurch sonst die Hoffnung und die Liebe der Menschheit erkaltet wären; und so erschien denn Christus eben in der passenden „Fülle der Zeiten", am Ende des sechsten Zeitalters, im Greisenalter der alten Welt, a. 6.

A. Die Natur Christi, qu. 2.—27.

Nachdem die Kongruenz der Inkarnation dargethan ist, so ist nun die Art und Weise dieser Verbindung der menschlichen Natur mit dem Logos, der modus unionis Verbi incarnati, genauer zu bestimmen und dabei kommen vier Punkte in Betracht: nämlich zunächst die Verbindung selbst, dann die zwei Faktoren oder termini der Verbindung, die aufnehmende Person und die angenommene menschliche Natur im besondern; und endlich gewisse Konsequenzen, die aus dieser Union folgen (Einltg. zu qu. 2 u. 16).

1. Die hypostatische Union, qu. 2. Wenn nun die Inkarnation eine Verbindung des Logos mit der menschlichen Natur ist, so ist vorab klar, daß diese Verbindung sich nicht in der Natur vollziehen konnte. Unter Natur versteht man nämlich das Wesen einer Sache, das, was deren Definition ausdrückt; in Gott aber fallen Natur oder Wesen und Existenz zusammen; würde nun die Verbindung in der Natur sich vollziehen, so könnte das nur geschehen entweder durch Vermischung der beiden Naturen, wie die Monophysiten meinten, oder durch eine bloß accidentelle Zusammensetzung, wie die Nestorianer sich vorstellten, oder durch eine gegenseitige Ergänzung wie von Materie und Form; all das aber

ist mit der göttlichen Natur unvereinbar, da sie weder ergänzt oder umgewandelt werden kann, noch auch Accidentien hat; und so ist der terminus, der Endpunkt der Verbindung nicht die göttliche Natur als solche, a. 1. Darum konnte sich die Verbindung der menschlichen Natur nur mit einer göttlichen Person vollziehen. Unter Person aber im Unterschied von Natur versteht man das Individualisierende oder Konkrete und Selbständige im Unterschied zum Wesentlichen; im Kreatürlichen besteht zwischen diesen beiden ein realer Unterschied, da das Konkrete oder Accidentelle zum Wesentlichen hinzukommt und wechseln kann, während das Wesentliche bleibt; in Gott dagegen kann zwar die Vernunft auch unterscheiden zwischen Individuation und Wesen, doch fallen sie an und für sich real zusammen, da in ihm Wesen und Existenz eins und dasselbe ist und sie nur virtual verschieden sind; die Natur in ihm ist die Substanz, die Person die Selbständigkeit dieser Wesenheit; wenn nun der Glaube eine Einigung lehrt, so muß sie, da eine Vermischung der Naturen nicht anzunehmen, eben in der Person geschehen, a. 2.; denn in ihr können verschiedene Naturen unvermischt und doch zu einer physischen Einheit verbunden sein. Für Person kann man nun auch Hypostase oder Subsistenz oder Suppositum setzen, denn alle diese Ausdrücke bedeuten auch die Selbständigkeit oder das Individuellsein, nur daß der Begriff Person noch hinzufügt, daß die betreffende individuelle Natur eine geistige ist[1]); darum kann man nicht mit einigen alten Häretikern sagen, daß in Christus zwar Eine Person, aber zwei Hypostasen seien, sondern die Union vollzieht sich in Einer Hypostase, a. 3., und man kann auch nicht sagen, daß nach der Inkarnation die Hypostase als solche, sondern nur durch die zwei Naturen, die sie trägt, zusammengesetzt

[1]) Ueber den Personenbegriff cf. I. qu. 29, dazu Anmkg. pg. 45.

sei, a. 4. — Will man nun näher die Art und Weise der Einheit und Verbindung in Christus bestimmen, so ist zunächst festzuhalten, daß in ihm nach seiner menschlichen Natur Leib und Seele physisch als Verbindung von Form und Materie mit einander geeint sind wie bei jedem Menschen, da er ein wahrer Mensch ist, a. 5. Diese ganze menschliche Natur nun aber ist verbunden mit dem Logos; aber nun nicht nur, wie die Nestorianer meinten [1]), accidentell, nur durch die äußerliche Verbindung der Einwohnung des Logos im Menschen Christus, so daß dann zwei Personen wären, oder nur moralisch durch vollständige Uebereinstimmung des menschlichen Willens Christi mit dem göttlichen, sondern, nach katholischer Lehre, in der Einheit der göttlichen Person, so daß die menschliche Natur nicht in ihrer eigenen, sondern in der Person des Logos subsistiert, in ihr Ich aufgenommen ist, a. 6. Dadurch aber wird eine neue eigenartige und reale Relation zwischen der göttlichen und menschlichen Natur geschaffen; doch wird dadurch keine Aenderung in Gottes Wesen hineingetragen, sondern nur in der menschlichen Natur Christi eine veränderte Beziehung zur göttlichen Natur hervorgebracht; darum beruht die Verbindung in etwas Hervorgebrachtem oder Geschaffenem in der menschlichen Natur, nicht aber in der göttlichen, und damit fällt auch der Einwand, daß die Inkarnation eine Veränderung in Gott hineintrage, a. 7. Die Veränderung an der menschlichen Natur aber kann man kurz bezeichnen als Aufnahme (assumptio) und sie ist die passive Folge der aufnehmenden Thätigkeit des Logos, und als solche von der unio verschieden wie das

[1]) Im Folgenden werden die verschiedenen christologischen Häresien widerlegt; die erste war der Nestorianismus, vorgetragen von Nestorius, Pt. von Konstantinopel; er leugnete die hypostatische Union und lehrte, in Christus seien zwei Personen, der Logos wohne nur in dem Menschen Christus; verurteilt wurde die Lehre auf der allg. Synode von Ephesus, a. 431.

Werden von der Vollendung, a. 8. — Diese persönliche Einigung der menschlichen Natur im Logos nun ist die höchste Einigung zwischen Gott und Kreatur, die sich denken läßt, a. 9., und die auch kein weiteres Medium der Vereinigung braucht, etwa wie die Gnade bei den Heiligen das Mittel ihrer Vereinigung mit Gott ist, a. 10. Sie ist auch nicht von der menschlichen Natur Christi verdient, wie die Seligkeit durch die Heiligen, sonst müßte man für den Menschen Christus eine Person annehmen vor der Inkarnation, was unzulässig ist, a. 11.; vielmehr ist von der Empfängnis an vor allem Verdienst die hypostatische, d. i. persönliche Union schon da und die Seele Christi mit Gnade dafür ausgestattet, a. 12.

2. Die göttliche Person, qu. 3. — Sind so die zwei Berührungspunkte oder termini der hypostatischen Union die göttliche Person und die menschliche Natur, so können nun dieselben im besondern betrachtet werden, und zwar zunächst die aufnehmende Person. Nun ist bei der assumptio oder Aufnahme ein doppeltes zu unterscheiden: nämlich die Aktion der Aufnahme und die Vollendung derselben oder die wirkliche Verbindung; weil nun sowohl die Aktion, als besonders nach dem Vorhergehenden die Verbindung der Person zukommt, so kommt auch wesentlich ihr die Aufnahme der menschlichen Natur zu, a. 1. Nur bezüglich der Bewirkung, nicht aber bezüglich der Verbindung kann man auch der göttlichen Natur die Aufnahme zuschreiben; aber nur sekundär, insofern mit der Person die Natur verbunden ist, a. 2.; sieht man aber von der trinitarischen Existenzweise ab, so kann man noch in einem richtigen Sinne sagen, daß die persönliche göttliche Natur die menschliche aufnehmen konnte, a. 3. Unter Rücksicht der drei göttlichen Personen die Aufnahme betrachtet, so ist der Akt der Aufnahme als Werk Gottes nach außen von allen drei Personen bewirkt, während die Verbindung sich nur in Einer Person vollzieht,

daher der Satz: die drei Personen bewirkten, daß die menschliche Natur sich mit der Einen Person des Logos verband, a. 4. Dabei läßt sich nicht leugnen, daß die eine oder die andere göttliche Person sich hätte inkarnieren können, a. 5.; ebenso wäre es logisch denkbar, daß die verschiedenen Personen die Eine Natur, a. 6., oder eine Person verschiedene Naturen hätte annehmen können, a. 7. Doch ist die Kongruenz einleuchtend, warum gerade die zweite Person der Gottheit und nicht die erste oder dritte sich inkarnierte: denn das geziemte dem Logos, daß, der das Urbild der Schöpfung war, sie auch nach seinem Bilde wieder herstellte, daß die persönliche Weisheit den Menschen belehre, der Sohn Gottes ihm die Kindschaft Gottes vermittle und das wahre Wort der Weisheit ihn erlöse, wie das falsche Weisheit versprechende Wort der Schlange ihn verführte, a. 8.

3. **Die menschliche Natur in Christus, qu. 4.—16.** — Von dieser göttlichen Person wurde also die menschliche Natur aufgenommen. Es kommt dabei näher in Betracht, was aufgenommen und was mit der Natur an Vollkommenheiten und Mängeln mit aufgenommen wurde. Angenommen wurde:

a. Die vollkommene menschliche Natur, qu. 4.—7., mit all ihren wesentlichen Teilen und dies in der richtigen Ordnung.

α. Die angenommene Natur, qu. 4., war die wirkliche menschliche Natur, die dafür eine gewisse passive Fähigkeit hat, insofern sie als vernünftige im Gottesgedanken und der Gottesliebe gleichsam an den Logos rührt, und als erlösungsbedürftige nach demselben verlangt, a. 1. Diese Natur aber nahm der Logos nicht als persönliche auf, sonst wären in Christus zwei Personen, was nestorianische Ansicht, sondern er nahm die Natur als solche in seine Person auf, a. 2. Darum kann man auch nicht sagen, die göttliche Person nahm einen Menschen auf, denn in dem konkreten

Begriff Mensch ist das Persönlichsein mit inbegriffen, und so hätte man wieder zwei Personen; man kann also nur sagen, sie nahm die menschliche Natur auf, a. 3.; aber deswegen, wenn auch eine für sich unpersönliche Natur, doch nicht eine allgemeine abstrakte, sondern eine individuelle konkrete, die aber nur in dem göttlichen Ich selbständig existiert, a. 4., und auch nicht die Wesenheit der vielen Menschen, sondern nur eine einzige menschliche Natur, a. 6., eben darum auch nur eine einzige für die vielen Menschen, a. 5. Diese aber mußte von Adam abstammen, denn nur so konnte von ihr für die Menschheit stellvertretende Genugthuung geleistet werden, wenn sie mit ihr, als der gleichen Gattung angehörig, eins war, so daß nun die Natur genug that, die gesündigt, a. 7.

β. Die Teile der menschlichen Natur Christi, qu. 5. Weil so der göttliche Sohn eine wirkliche menschliche Natur angenommen, so hat er sie auch mit all ihren Teilen angenommen. Er nahm also einen wirklichen, nicht nur einen Scheinleib an, wie die Manichäer behaupteten, denn der Leib gehört zum Wesen des Menschen, und auch nur so konnte er für die Menschheit genugtuend leiden, a. 1.; er durfte auch nicht etwa einen ätherischen himmlischen Leib annehmen, wie einige Gnostiker meinten, wieder aus den gleichen Gründen, a. 2. — Wie einen wahren Leib, so mußte der Logos auch eine wahre menschliche Seele aufnehmen und nicht trat an deren Stelle, wie die Apollinaristen [1]) behaupteten, der göttliche Logos, denn dann wäre wieder Christus nicht wahrer Mensch gewesen, hätte auch nicht wahrhaft für die Menschheit genuggethan und wäre auch die Darstellung der Evangelien, die wiederholt von

[1]) Apollinaris, Bischof von Laodicea, lehrte trichotomistisch, im Menschen seien zu unterscheiden: Leib, Seele und Geist, und in Christus sei an die Stelle des Geistes der Logos getreten; verurteilt wurde die Irrlehre auf dem Constantinop. I. a. 381.

Seelenthätigkeiten sprechen, falsch, a. 3. Aber auch die spätere Konzession der Apollinaristen ist unzulässig, daß zwar Christus eine sensitive Seele gehabt, daß aber an Stelle des Intellektes der Logos getreten sei, denn auch dann wäre er nicht ein ganzer Mensch gewesen und hätte so nicht für die ganze Menschheit genugthun können; auch spricht die Schrift von rein geistigen Seelenthätigkeiten Christi; und so muß festgehalten werden, daß der Logos die ganze menschliche Natur mit Leib und geistiger Seele angenommen, a. 4.

γ. Ordnung der Annahme der Teile, qu. 6. Dabei aber kann von einer gewissen logischen, aber nicht zeitlichen Ordnung der Annahme der Teile der Menschennatur durch den Logos gesprochen werden, indem sich die Vereinigung unmittelbar mit dem ihm der Würde nach am nächsten stehenden und dem Höchsten, das Niedrige Verursachenden vollziehen mußte. Daher nahm er den Leib mittels der ihn belebenden Seele auf, a. 1., die Seele mittels ihres höchsten Teiles, der Vernunft, a. 2.; dagegen nahm er die Seele nicht früher als den Leib an, da sie nicht vor der Verbindung mit demselben existierte, sondern ihm eingeschaffen wurde, a. 3.; auch ward der Leib nicht früher mit dem Logos als der Seele vereint, a. 4., vielmehr nahm dieser die ganze menschliche Natur als Ganzes zeitlich allzugleich und die Teile in ihrer natürlichen Ueber- und Unterordnung wegen des Ganzen an, a. 5. Endlich war auch nicht die heiligmachende Gnade gleichsam ein Medium der Verbindung, sondern umgekehrt die Ausstattung der menschlichen Natur mit aller Gnadenfülle war die notwendige Folge der Gnade der hypostatischen Union, a. 6. Und so leitet die Betrachtung dessen zum folgenden über.

b. Das vom Gottessohn mit der menschlichen Natur Mitangenommene, qu. 7.—16. — Wegen der unendlichen Gnade ihrer Verbindung mit der göttlichen Person mußte nämlich die menschliche Natur mit ganz besondern

Vollkommenheiten ausgestattet sein; und weil sie für die Menschheit Genugthuung leisten sollte, mußte sie aber auch gewisse Defekte, die Mängel der Leidensfähigkeit, mit annehmen (cf. Einltg. zu qu. 7.).

α. Die mitangenommenen Vollkommenheiten, qu. 7.—14., sind teils die von der Würde der Verbindung geforderte Ausstattung, teils die notwendige Folge dieser Verbindung und lassen sich zurückführen auf die Gnade, die Erkenntnis und die Macht der menschlichen Natur Christi.

Die Gnade Christi, qu. 7.—9. — Wegen der hypostatischen Union mußte die menschliche Natur Christi die Fülle der Gnade besitzen, und zwar sowohl für sich persönlich, als insbesonders auch als Haupt der Kirche. — Die persönliche Gnade, qu. 7. Es besaß Christus vor allem die habituelle Gnade, den Gnadenstand, da seine Seele unmittelbar mit der Quelle der Gnade, Gott, verbunden war, a. 1. Wegen dieser Gnadenfülle mußte er darum auch alle Tugenden als Folge derselben besitzen, mit Ausnahme derjenigen, die mit der Anschauung Gottes, die er von der Menschwerdung an besaß, unvereinbar sind oder eine indirekte Beziehung zur Sünde haben, a. 2.[1]). Deshalb besaß er nicht den Glauben, weil er schon im Schauen sich befand, a. 3., nicht die Hoffnung rücksichtlich der Erlangung des letzten Zieles, mit dem er schon verbunden war, sondern nur bezüglich der körperlichen Verklärung und Leidenslosigkeit, die er noch nicht besaß, a. 4. Dagegen hatte er in vollkommenster Weise die Gaben des hl. Geistes, weil er ganz von demselben bewegt wurde, a. 5.; jedoch war die Furcht in seiner Seele nur als vollkommene Unterordnung unter die göttliche Majestät, a. 6. Die Amtsgnaden und Charismen oder gratiae gratis datae mußten Christus als

---

[1]) Cf. die Anwendung der Lehre von der Gnade, den Gaben und Charismen I. II. qu. 68.—71.; u. II. II. qu. 171 ff. auf Christus.

Lehrer der Menschheit vor allem zukommen, a. 7., insbesondere auch die Gabe der Prophetie, denn er befand sich schon in der Anschauung Gottes und war doch noch Erdenpilger und sagte als solcher den Mitmenschen Dinge voraus, die sie nicht ahnen konnten; darum als comprehensor, d. i. in dem Besitz der göttlichen Anschauung sich Befindender und als viator oder Erdenpilger, war er der Prophet schlechthin, a. 8. — Und so besaß Christus die Fülle der Gnade nach allen Wirkungen und Bethätigungen derselben und das wegen der Nähe seiner menschlichen Seele bei der Quelle der Gnade, und weil er der erste in der Ordnung der Gnade sein sollte, a. 9. Darum aber auch steht er einzig in seiner Art in der Gnadenordnung da, a. 10.; jedoch, weil doch die Gnade eine endliche Wirkung in der Seele ist, kann man nicht sagen, daß seine Gnade schlechthin unendlich war, a. 11., aber doch war sie nicht der Vermehrung fähig, weder als wirkendes Prinzip, noch in der Aufnahme ihrer Wirkung, da Christus schon hienieden am Ziele der Gnade, nämlich in der Anschauung Gottes sich befand; darum sagt die Schrift: „Wir haben ihn gesehen als den Eingeborenen vom Vater, voll der Gnade und Wahrheit", Joh. 1, 14., a. 12., und wenn es daneben Luk. 2, 52 heißt: „er nahm zu an Weisheit und Gnade vor Gott und den Menschen", so ist das nur von den nach außen immer mehr hervortretenden Wirkungen der Gnade, nicht aber von einer innern Vermehrung derselben zu verstehen, ad. 3. Von dieser Fülle der habituellen, die Seele Christi übernatürlich vollkommen ausstattenden Gnade aber ist Grund und Prinzip die hypostatische Union, die darum auch die Gnade der Einigung im Unterschied zur habituellen Gnade genannt wird, a. 13.

Die Gnade Christi als des Hauptes der Kirche, qu. 8.[1]). Christus besitzt aber nicht nur persönliche Gnade,

[1]) In diesem Zusammenhang behandelt Thomas die Lehre von der innern unsichtbaren Seite der Kirche; die äußere sichtbare Organisa-

sondern auch als Haupt der Kirche. Diese ist nämlich nach Ephes. 1, 22 sein mystischer Leib und er ihr Haupt; und von diesem Haupte geht nun ein Gnadeneinfluß auf die Kirche aus, dessen bewirkende Ursache die Gottheit, die Instrumental- und verdienstliche Ursache aber die Menschheit in Christus ist, a. 1. Dadurch ist Christus das Haupt zunächst des geistigen Teiles der Gläubigen, weil dieser Subjekt der Gnade ist, aber auch des Leibes, insofern auch dieser ein Werkzeug der Gnade ist und einst in die Verklärung nach der Aehnlichkeit des Leibes Christi hineingezogen werden soll, a. 2. Weil dann alle Menschen entweder wirklich oder doch der Möglichkeit und der Berufung nach zur Kirche gehören, so ist Christus, wenn auch in verschiedener Weise, sogar das Haupt aller Menschen, der Seligen, der Gerechten, der Gläubigen und derer, die zum Glauben berufen sind vom Anfang der Welt bis zum Ende, nur nicht der Verdammten, a. 3.; ja sogar der seligen Engel, da auch sie zum mystischen Leib der Kirche gehören, a. 4. Die Gnade aber, die so vom Haupte Christus auf die Glieder ausströmt, ist ihrem Wesen nach die gleiche, wie seine persönliche, deren Ueberfülle der Grund ist, daß sie auch auf andere wirken kann, a. 5., und in diesem Sinne, nämlich durch den innern Gnadeneinfluß, wonach die Menschheit Christi, dadurch, daß sie mit der Gottheit verbunden, die Kraft zu rechtfertigen hat, ist einzig nur Christus das Haupt der Kirche, währenddem für die äußere Leitung der Kirche es auch noch andere Häupter oder Vorgesetzte in ihr gibt, die aber doch nur an seiner Statt das sein können, a. 6. — Erscheint so Christus als das Haupt der Kirche und damit aller Guten, so kann man nun auch noch einen Blick werfen auf das „Haupt dieser Welt" und der Bösen. Das aber ist der böse Feind, der

---

tion derselben kommt zur Behandlung im Traktat von dem Sakrament der Priesterweihe, cf. III. Suppl. qu. 37.—40.

durch die Sünde die Menschen in seine Gewalt bringt und auf sie direkt oder indirekt einen Einfluß ausübt, a. 7.; und ähnlich ist der Antichrist (2. Theß. 2.) eine Art Haupt der Bösen, nämlich durch seine Vollendung in der Bosheit, die die andern Bösen gleichsam als seine Glieder nachahmen; doch ist er nicht etwa als eine Inkarnation des Teufels zu fassen, wie Christus die Inkarnation Gottes ist, a. 8.

Die Erkenntnis Christi, qu. 9.—13. — Außer mit der Gnade war die menschliche Natur Christi mit einer vollkommenen menschlichen Erkenntnis ausgestattet; es kann dieselbe zunächst im allgemeinen betrachtet und dann können ihre einzelnen Arten im besondern bestimmt werden. — Christus muß neben der göttlichen auch eine menschliche Erkenntnis gehabt haben, qu. 9., denn das gehörte zur Vollständigkeit der menschlichen Natur, a. 1. Und zwar mußte sie wegen der hypostatischen Union diese Erkenntnis nicht nur der Potenz nach, sondern in ihrer Vollendung aktualisiert besitzen. Das Ziel der geschöpflichen Erkenntnis aber ist die Anschauung Gottes, zu der sie durch Christus geführt wird; weil nun das Potentielle nur durch das in dieser Richtung Aktuelle aktualisirt wird, so mußte Christus vor allem die selige Erkenntnis der in der Anschauung Gottes sich Befindenden besessen haben, a. 2. Aus dem gleichen Grunde, weil seine Erkenntnis vollständig aktualisirt sein mußte, die Aktualisierung aber durch die species intelligibiles, die Begriffe, sich vollzieht, so mußte er ähnlich den Engeln anerschaffene Begriffe oder Ideen von allem haben, wozu der Mensch die Erkenntnisfähigkeit hat, a. 3.; endlich weil der menschlichen Natur Christi nichts fehlen durfte, was Gott überhaupt an Vollkommenheiten in den Menschen gepflanzt, so mußte sie auch aktuell sich in der Denkfähigkeit bethätigen und kam dann auch zu erworbenen Kenntnissen. So besaß die menschliche Natur Christi eine dreifache Erkenntnis: die beseligende Anschauung Gottes, eine einge-

gossene Erkenntnis und ein erworbenes Wissen, wovon nun im einzelnen.

Die beseligende Erkenntnis der Anschauung Gottes, qu. 10., in Kraft der geistigen Verklärung, war immerhin nicht ein vollständiges Begreifen der göttlichen Wesenheit, weil doch auch die menschliche Seele Christi etwas geschöpflich Endliches, Gott aber etwas Unendliches ist, das vom Endlichen nie vollständig begriffen wird, a. 1.; das Kreatürliche dagegen, insofern es in endlicher Zahl nach Gottes Ideen verwirklicht ist, erkannte Christus im göttlichen Worte alles, auch die menschlichen Gedanken, weil er als Herr und Richter über alles gesetzt ist; ebenso alles der Kreatur Mögliche, jedoch nicht alles Gott Mögliche, weil das wieder eine Art Begreifen der göttlichen Wesenheit selbst wäre, a. 2.; darum kann man auch nicht sagen, daß die Seele Christi actu, d. h. in Wirklichkeit unendlich vieles Endliches erkannte, weil das nie actu unendlich ist, wohl aber der potentia, der Möglichkeit nach Unendliches, d. i. immer noch mehr denkbare Möglichkeiten, a. 3. Und so ist die Erkenntnis der Seele Christi sowohl bezüglich der göttlichen Wesenheit, als der kreatürlichen Dinge vollkommener, als die irgeud einer andern Kreatur, a. 4.

Die eingegossene Erkenntniß der Seele Christi, qu. 11., durch, ähnlich wie den Engeln, eingeschaffene Ideen, mußte eine vollkommene sein, da es sich geziemte, daß all sein Vermögen aktualisiert, vollendet war; darum besaß er die fertigen Begriffe von allem, wozu es der Mensch durch seine natürliche Denkthätigkeit bringen kann; ebenso hatte er so die Erkenntnis aller durch Offenbarung dem Menschen mitgeteilten Wahrheiten; das Wesen Gottes dagegen schaute er nicht durch diese Weise seiner Erkenntnis, a. 1. In der Anwendung dieser eingegossenen Ideen auf die Wirklichkeit war Christus auch nicht abhängig von den Sinneneindrücken, weil das dem verklärten Zustande seiner Seele nicht geziemend

gewesen wäre, a. 2. Dagegen weil doch seine begriffliche Erkenntniß als menschliche dem menschlichen Vorgehen gemäß war, kam er zwar nicht zu diesen Ideen durch diskursives Denken, aber er konnte doch von ihnen zu weitern deduktiven Schlüssen fortschreiten, a. 3., und insofern war diese Weise seiner Erkenntniß wegen des höhern Lichtes zwar vollkommener, nach ihrer Weise in der natürlichen Ordnung aber unvollkommener, als die der Engel, a. 4. Wie unsere Begriffe dann sich in einem habituellen, nicht immer aktuellen Zustand zum Erkenntnißobjekt befinden, so auch diese eingegossenen Ideen der Seele Christi, a. 5., und zwar auch wie die unserigen, wegen ihrer geringern Allgemeinheit als die der Engel, in mehrere Habitus unterschieden, a. 6.

Die erworbene Erkenntniß der Seele Christi, qu. 12., ist die Folge der natürlichen Bethätigung des Abstraktionsvermögens, des intellectus agens; es durfte dieses nicht unbethätigt bleiben, sondern mußte nach all seiner Möglichkeit aktualisirt werden; deshalb erkannte Christus damit zwar nicht schlechthin Alles, aber doch alles, was im Vermögen des vernünftigen Denkens des Menschen gelegen, a. 1. Mit Rücksicht auf diese Abstraktionsthätigkeit, nicht aber bezüglich des göttlichen Wissens, der menschlichen Anschaunng Gottes und der anerschaffenen Ideen, kann nun auch von einem wirklichen Fortschreiten der Erkenntniß Christi die Rede sein, weil er seine Abstraktionsthätigkeit nach und nach auf immer neue Sinnenbilder anwenden konnte, a. 2. Dagegen als oberster Lehrer der Menschheit konnte er nicht von irgend einem Menschen oder menschlicher Wissenschaft in seinem natürlichen Wissen gefördert werden, a. 3., und weil er unmittelbar vom Logos jene eingegossenen Ideen eingeprägt erhielt, so konnte er auch nicht einmal von Engeln höhere Eingebungen erhalten, a. 4. So ist die menschliche Erkenntniß Christi, als der höchstgestellten Kreatur, schlechthin über jede andere kreatürliche hinausgehoben.

Die Macht der Seele Christi, qu. 13. Wie eine besondere Erkenntnis, so besaß die Seele Christi auch eine besondere, die der andern Menschen übersteigende Macht, doch steigerte sich dieselbe nicht zur eigentlichen Allmacht, da die Seele als etwas Endliches auch nur endliche Wirkungen hervorbringen kann, a. 1. Darum, weil jegliche kreatürliche Thätigkeit sich an die Natur der Dinge anlehnen muß, so konnte sie auch nicht eigentliche Wesensumänderung kraft eigener Natur in ihnen hervorbringen, wohl aber, als mit dem Logos geeint, konnte sie die werkzeugliche, nicht aber die erstbewirkende Ursache solcher specifisch schöpferischen Thätigkeiten sein, a. 2., und was so im allgemeinen, das gilt auch bezüglich ihrer Wirksamkeit auf den eigenen Leib, a. 3., und den über die natürliche Kraft hinausgehenden Wirkungen nach außen; die Seele Christi konnte in ihrer Weisheit nicht für sie Unmögliches wollen, und was sie Wunderbares wollte, nur als Werkzeug des allmächtigen Logos, a. 4.

β. Die mitangenommenen Unvollkommenheiten der menschlichen Natur Christi, qu. 14.—16. — Wie wegen der Würde der hypostatischen Union die menschliche Natur mit besondern Vollkommenheiten ausgestattet sein mußte, so sollte sie aber auch, um für die sündige Menschheit genugthun zu können, gewisse Unvollkommenheiten auf sich nehmen, und zwar sind dieselben solche des Leibes und der Seele.

Die Unvollkommenheiten der leiblichen Natur Christi, qu. 14., sind die allgemeinen Sündenfolgen: die Leidensfähigkeit und der Tod. Es nahm der Herr dieselben an, an unserer Statt, um damit für die Sünde genugzuthun, dann auch, um die Wahrheit seiner menschlichen Natur darzuthun und uns ein Beispiel der Geduld zu geben, a. 1. Doch nahm er dieselben mit vollständiger Freiheit über sich, da er sie auch von sich fern halten konnte, a. 2.; denn er stund nicht unter der Erbschaft der Sünde, deren Folge diese Uebel sind, a. 3., und darum nahm er auch nur jene all-

gemeinen Defekte der leiblichen Natur an, die aus der Gattungssünde folgen, die er sühnen wollte, nicht aber solche Uebel, die Folge persönlicher Sünden und Unvollkommenheiten und mit seiner Würde unvereinbar sind, a. 4.

Die Unvollkommenheiten der Seele Christi, qu. 15., konnten auch nur wieder solche sein, die er annahm entweder zur stellvertretenden Genugthuung, oder zum Beweis seiner wahren menschlichen Natur oder zum Vorbild der Tugend; deshalb konnte er nicht annehmen die Unvollkommenheit der Sünde, da dies sogar den genannten Zwecken zuwider gewesen wäre, a. 1., und nicht einmal der Funke der Sünde durfte in ihm sein, da dies schon eine Unvollkommenheit der Tugend in sich schließen würde, a. 2. — Die andern seelischen Unvollkommenheiten kann man unterscheiden in intellektuelle und moralische; die Fülle seiner Weisheit schloß die erstere aus, wie die Fülle der Gnade die Sündenneigung, und so war in Christus nicht die Unvollkommenheit der Unwissenheit, a. 3. Aber auch von den Leidenschaften war in ihm nur das, was mit seiner Würde nicht unvereinbar und von seiner genugthuenden Mittlerschaft gefordert war. Deshalb konnte und mußte er körperlich und geistig leidensfähig sein, doch nicht so, daß sein Geist dadurch wie bei uns getrübt oder behindert worden wäre, a. 4., er mußte den Schmerz empfinden können, doch nicht so, daß nicht der höchste Teil seiner Seele in der Seligkeit sich befand, a. 5. Es war in ihm die Trauer, aber nicht mit der Unvollkommenheit wie bei uns, a. 6., und die Furcht, nicht als Ungewißheit über das drohende Uebel, sondern als natürliches Widerstreben gegen das sicher als bevorstehend Erkannte, a. 7. Endlich war in Christus auch die natürliche Aufregung der Verwunderung, nicht zwar für die göttliche und eingegossene Erkenntnis, wohl aber für die auch in ihm fortschreitende sinnlich-geistige Erfahrungserkenntnis, a. 8., und der Affekt des Zornes, als gerechter, von der Vernunft

gänzlich beherrschter Eifer für die Sache Gottes, a. 9. — Und so denn war Christus wegen dieser Leidensfähigkeit zugleich viator und comprehensor, Erdenpilger und Vollendeter, das eine nach seiner niedrigern körperlichen und empfindenden Seite, das andere nach der höhern reingeistigen Seite, die immer im Lichte der Verklärung und Seligkeit schwebte, a. 10.

4. Konsequenzen der hypostatischen Union, qu. 16.—27. Aus der hypostatischen Union des Logos mit der menschlichen Natur folgen nun gewisse Konsequenzen, und zwar für seine Person als solche, und für sein Verhältnis zum Vater und zur Menschheit (cf. Einltg. zu qu. 16.). An sich folgt daraus:

a. Die Einheit und Verschiedenheit in Christus, qu. 16.—20. — Weil nämlich in Christus Eine Person und zwei Naturen, so sind in der Ausdrucksweise über sein Wesen und Werden, esse und fieri, gewisse Regeln der Terminologie zu beobachten, und dann ist einerseits die physische Einheit, andrerseits aber doch die Selbständigkeit und Unterschiedenheit der beiden Naturen in Willen und Bethätigung festzuhalten (Einltg. l. cit.).

α. Die christologische Terminologie (die Teilnahme der Aussagen oder die sog. communicatio idiomatum), qu. 16. — Als oberste Regel gilt hier, daß von den nomina concreta, von den konkreten Substantiven Christi alle Eigenschaften beider Naturen ausgesagt werden können, weil im konkreten Begriff die Person inbegriffen ist und von der Person die Eigenschaften der in ihr subsistierenden Naturen prädiziert werden. Das gilt zunächst von den Aussagen vom Sein: deshalb kann man richtig sagen, Gott ist Mensch, denn Gott ist das Personifizierende der menschlichen Natur, und darum kann das Prädikament Mensch auf Gott bezogen werden, a. 1.; ebenso kann man sagen, der Mensch Christus ist Gott, denn von dem persönlich gefaßten Menschen

Christus muß auch das Prädikat Gott ausgesagt werden, weil die Person Gott ist, a. 2. Dagegen kann man nicht sagen, wie die Arianer und Nestorianer, Christus ist ein göttlicher und herrschender Mensch, denn göttlich, herrschend bezeichnet nur ein Sein durch Teilnahme, während Christus wesenhaft Gott und Herr ist, a. 3. Deshalb muß, was dem Menschensohn zukommt, auch vom Gottessohn, und was dem Gottessohn zukommt, auch vom Menschensohn prädiziert werden, denn beiden Naturen kommt ein und dieselbe Person zu, und diese wird mit dem Namen Mensch und Gott bezeichnet, und deshalb kann vom Menschen ausgesagt werden, was der göttlichen Natur zukommt, als von der Person derselben, und umgekehrt von Gott, was dem Menschen zukommt, als der Person des Menschen Christus, a. 4. Dagegen können nicht die Eigenschaften der göttlichen Natur von der menschlichen oder die der menschlichen von der göttlichen Natur ausgesagt werden, und weil die Natur mit den abstrakten, die Person aber mit den konkreten Substantiven bezeichnet wird, so können zwar nicht auf ein Abstraktum der einen Natur die Eigenschaften der andern bezogen werden, wohl aber kann von einem Konkretum, ob es dann die göttliche oder menschliche Natur mitbezeichnet, z. B. Mensch, Gott, Christus, alles beider Naturen ausgesagt werden, und das ist die sog. communicatio idiomatum, oder die Teilnahme der Aussagen der andern Natur, die besonders wichtig ist gegen die falsche Terminologie der Arianer und Nestorianer, a. 5. — Genauer zu unterscheiden ist bezüglich der Ausdrücke, die ein Werden bezeichnen und sind dabei aus Vorsicht die Ausdrucksweisen der Häretiker zu vermeiden, auch wenn ihnen noch ein richtiger Sinn unterstellt werden könnte. So sagt man richtig: Gott ist Mensch geworden, nämlich die göttliche Person durch Annahme der menschlichen Natur, auf deren Seite die Veränderung, das Werden lag, a. 6.; dagegen kann man nicht sagen, der Mensch ist Gott ge-

worden, denn das legt den nestorianischen Gedanken nahe, daß Christus Mensch schon vor der Inkarnation gewesen wäre, a. 7.; häretisch mißdeutet kann auch der Satz werden: Christus ist eine Kreatur, wenn auch richtig ist, daß die menschliche Natur in ihm etwas Kreatürliches ist, a. 8., ebenso könnte man nicht, ohne nähere hinzugefügte Erklärung sagen: dieser Mensch Christus fing an zu existiren, a. 9.; der Satz: Christus, insofern er Mensch, ist eine Kreatur, kann wahr oder falsch ausgelegt werden, je nachdem man in dem Ausdruck Mensch die Natur oder die Person mitbezeichnet wissen will, a. 10., und ähnlich verhält es sich mit der These: Christus als Mensch ist Gott, doch klingt dieses bedenklicher als ersteres, weil man dabei mehr an die menschliche Natur, als an die göttliche Person denkt, a. 11.; dagegen kann man in einem richtigen Sinne sagen: Christus als Mensch ist eine Person, nämlich durch die göttliche Hypostase des Logos, a. 12.

β. Die physische Einheit Christi, qu. 17. — Wegen dieser Einheit der zwei Naturen in der einen göttlichen Person bildet auch Christus Eine physische Einheit, was der hl. Cyrill von Alexandrien gegen die Nestorianer betonte. Und zwar kann man in bestimmter und unbestimmter Form sagen: Christus ist Einer und Eins; er ist Einer, weil durch die Eine Person eine konkrete Einheit; er ist Eins, nicht zwei, weil durch die Person die beiden Naturen zu einer physischen, nicht nur moralischen Einheit verbunden sind, a. 1. Es ist auch in Christus nur Ein Sein, in dem Sinne, daß die beiden Naturen wegen der einen Person Ein Sein im Unterschied zu einem andern Wesen darstellen; nicht aber in dem Sinne, als ob sie, wie die Monophysiten meinten, zu Einer Natur vermischt worden wären, a. 2.[1]).

---

[1]) Der Monophysitismus, begründet von Eutyches, faßte die physische Einheit in Christus als eine Vermischung der Naturen zu Einer

γ. Die zwei Willen und Bethätigungsweisen in Christus, qu. 18.—20.[1]). Weil dann aber, neben der Einheit der Person, doch die Zweiheit der Naturen in Christus festgehalten werden muß, so besaß er auch alles, was zum Wesen der zwei Naturen gehört, das aber ist auch der Wille; deshalb sind in Christus zwei Willen, was von der Kirche ausdrücklich definirt wurde gegen die Monotheleten, welche nur Einen gottmenschlichen Willen in ihm annahmen, a. 1. Und weil der menschliche Wille eine doppelte Seite hat, eine sinnliche und geistige, so war auch in Christus ein sinnliches Begehrungsvermögen und ein geistiger Wille, a. 2.; und beim vernünftigen Willen kann man selbst wieder unterscheiden einen Willen des Zieles und einen Willen der Mittel zum Ziele, auch natürlicher und wählender Wille genannt, die aber selbst nicht verschiedene Seelenvermögen sind, a. 3.; und weil besonders in der Wahl der Mittel zum Ziele die Freiheit besteht, so hatte Christus offenbar einen freien menschlichen Willen, a. 4. Nach diesen Unterscheidungen ergibt sich nun auch das Verhältnis des menschlichen zum göttlichen Willen in ihm; es war selbstverständlich der vernünftige Wille ganz übereinstimmend mit dem göttlichen; dagegen mußte das sinnliche Begehrungsvermögen und auch der natürliche geistige Wille an und für sich gegen Leiden und Tod sein, aber der wählende Wille wollte diese und beherrschte darum jene wegen dem Willen Gottes und dem

---

Natur, nicht nur als eine Verbindung derselben in der Einen Person des Logos. Verurtheilt wurde die Irrlehre auf dem allg. Konzil zu Chalcedon, a. 451.

[1]) In qu. 18.—20. wird der Monotheletismus, die Konsequenz des Monophysitismus, widerlegt, der in Christus nur Einen Willen und Eine gottmenschliche Bethätigung annahm. Vorgetragen von Patriarch Sergius von Konstantinopel, wurde er, weil nur ein versteckter Monophysitismus, verurtheilt auf der VI. allg. Synode zu Konstantinopel, a. 680.

Erlösungswerk, a. 5., und darum bestund auch zwischen dem menschlichen und göttlichen Willen kein Widerspruch, welche Ansicht die Monotheleten den Orthodoxen unterschoben, sondern es war zwischen ihnen vollständige Einheit ohne alle Vermischung, a. 6.

Wie zwei Willen, so waren in Christus auch zwei Bethätigungsweisen, qu. 19., wie dasselbe Konzil gegen die Monotheleten definirte; denn wenn auch das Höhere das Niedere bewegt und so in Christus die Gottheit die Menschheit, so kommt doch dem Niedern eine eigene Thätigkeit zu, wenn es sie in Kraft eines eigenen Thätigkeitsprinzips vollzieht, und das ist hier der Fall, indem die Seele Prinzip der menschlichen Thätigkeit war, wenn auch ganz von der Gottheit geleitet, a. 1. Außer der göttlichen und vernünftig menschlichen gab es dann aber in Christus nicht noch eine andere, von der Vernunft nicht beherrschte Thätigkeit, wie die rein vegetative bei den übrigen Menschen, sondern diese war auch ganz von der Vernunft geleitet und auf sein Wirken und Leiden hingeordnet, a. 2. Als von der Vernunft geleitet, haben darum aber auch all seine irdischen menschlichen Werke ihr eigenes selbständiges Verdienst und zwar für ihn persönlich verdienten sie seine Verherrlichung, a. 3., weil dann aber Christus zugleich das Haupt der Kirche ist, so verdiente er, wie das Haupt für die Glieder, für die Glieder seines mystischen Leibes die Begnadigung, a. 4.

b. Das Verhältnis Christi zum Vater, qu. 20. bis 25. — Eine weitere Konsequenz der hypostatischen Union ist ein eigenartiges Verhältnis Christi zum Vater. Man kann dasselbe näher bestimmen als eine Beziehung Christi zum Vater durch die Unterwürfigkeit, das Gebet und sein Priesterthum; und umgekehrt als eine Beziehung des Vaters zu Christus durch die Kindschaft und Prädestination (cf. Einltg. zu qu. 20.).

α. Die Beziehung Christi zum Vater, qu. 20.—23., spricht sich besonders aus in seiner Unterwürfigkeit, im Gebet und in der Ausübung seines Priesteramtes.

Die Unterwürfigkeit Christi unter den Vater, qu. 20., ist die notwendige Folge seiner menschlichen Natur. Diese aber ist Gott in dreifacher Beziehung unterworfen: in der Güte, die sie nur vom Urguten hat, in der Unterordnung unter seine Majestät als Knecht, und in der Befolgung seines Willens. Nach all diesen drei Rücksichten war Christus in vollkommenster Weise dem Vater unterworfen: er anerkennt ihn als die Quelle alles Guten (Matth. 19, 17); er ist der „Knecht Gottes“ und ihm gehorsam bis zum Tod. Nach dieser menschlichen Seite, nicht aber nach der göttlichen, kann man darum auch von einer Unterordnung unter den Vater, von einem geringer sein sprechen, a. 1. Insofern dann in Christus selbst die Gottheit wesenhaft und die Menschheit ihr ganz unterworfen ist, kann man auch in einem gewissen Sinne sagen, Christus sei sich selbst unterworfen, aber nur nach seiner menschlichen Natur, nicht aber diese als einer andern Person, was nestorianisch wäre, a. 2.

Wegen dieser Unterordnung unter Gott kommt der menschlichen Natur Christi auch zu: das Gebet, qu. 21. Das Gebet ist ein Ausdruck des eigenen Willens um Erfüllung gegen Gott; weil nun in Christus zwei Willen, von denen der menschliche nicht in sich die Macht alles zu erfüllen hatte, so konnte sich dieser im Gebete äußern, a. 1., und weil sich der natürliche und sinnliche Wille gegen das Leiden richtet, so konnte er auch um die Hinwegnahme des Kelches der Leiden beten (Matth. 26, 39), aber uns zum Beispiel durchaus in Unterordnung unter den göttlichen Willen, weshalb er sogleich beifügt, „nicht mein, sondern dein Wille geschehe“, a. 2. Speciell dann war das Gebet Christi für ihn selbst ein Dank- und Bittgebet: ein Dankgebet für die erhaltenen Güter (Joh. 11), ein Bittgebet für die zu er-

langenden Güter der Verherrlichung, und auch darin wollte uns der Herr ein Vorbild geben, a. 3. Als vollkommenes Gebet aber, das sich in seinen Bitten vollkommen dem Willen Gottes konformierte, auch gegen die natürliche Neigung, mußte es auch durchaus seine Erfüllung finden (Hebr. 5, 7), und auch hierin gibt uns Christus ein Beispiel und Belehrung, wie und unter welchen Bedingungen das Gebet immer erhört wird, a. 4.

Eine reale Beziehung zwischen Christus und dem Vater vollzieht sich endlich in seinem Priesterthum, qu. 22. Das Wesen des Priesters besteht darin, einerseits das Göttliche dem Volk zu vermitteln, andrerseits die Gebete des Volkes Gott aufzuopfern und für dessen Sünden Gott irgendwie genug zu thun; beides leistete Christus mit seiner menschlichen Natur in höchster Weise und so ist er der Priester schlechthin, a. 1. Er ist aber nicht nur Priester, sondern auch zugleich Opfer; das Opfer ist nämlich die äußere Hingabe einer Gabe zur Darstellung der innern Hingabe an Gott und um dadurch Nachlassung der Sünde, Verbindung mit ihm durch die Gnade und die einstige Vereinigung in der Glorie zu erhalten; alles das aber vermittelte Christus der Menschheit durch seine Hingabe für dieselbe, und so ist er zugleich Opfer und Priester, a. 2. Die Hauptwirkung seiner priesterlichen Thätigkeit aber ist die Sühne für die Sünde; diese ist nämlich teils eine verschuldete Makel, teils die Straffälligkeit; erstere aber hob er auf durch die Gnade, und letztere tilgte er durch seine vollgenügende stellvertretende Genugthuung, a. 3.; und zwar vollzieht sich diese ganze priesterliche Thätigkeit Christi nur für uns, nicht für sich, da er sie als schon absolut geeint mit Gott für sich nicht bedarf, vielmehr ist er die Quelle und der Grund alles andern Priesterthums, a. 4., der nicht zwar das Opfer selbst, wohl aber die Vollendung desselben, nämlich daß es sein Ziel in der Glorie erreicht, in Ewigkeit fortsetzt, weshalb der Psalm

109 von ihm sagt: „Du bist Priester in Ewigkeit“, a. 5. Vorgebildet aber ist sein Priesterthum in seiner Erhabenheit über das levitische, wie derselbe Psalm besagt, in dem Priesterthum Melchisedechs, a. 6.

β. Die Beziehung des Vaters zu Christus, qu. 23.—25., besteht in der Aufnahme zur Sohnschaft und in der Prädestination.

Bezüglich des ersteren fragt sich, ob man von einer Adoption[1]) Christi sprechen könne, qu. 23. Die Adoption besteht in der Annahme von jemanden an Sohnesstatt, und zur Erbschaft, aus Güte; und so adoptiert in einem höhern Sinne Gott den Menschen, indem er ihn durch die Gnade sich ähnlich macht, und zur Erbschaft seiner Seligkeit bestimmt, a. 1. Es ist diese Adoption das Werk der ganzen Trinität, appropriative des hl. Geistes und verähnlicht den Begnadigten speciell mit der Person des Sohnes, a. 2., und zwar nicht nur durch Nachbildung seiner Ideen und Geistigkeit, sondern besonders seiner Einheit mit dem Vater, nämlich durch Gnade und Liebe, weshalb auch nur eine vernünftige Kreatur adoptirt werden kann, a. 3. Weil nun aber die Menschheit Christi nicht nur durch die Gnade mit Gott verbunden ist, und weil das Sohnsein der Person zukommt, diese aber auch für seine Menschheit die göttliche ist, so ist er auch als Mensch nicht nur Adoptivsohn, sondern wahrer Sohn Gottes, a. 4.

Eine fernere Beziehung des Vaters zu Christus ist dessen Prädestination, qu. 24. Die Prädestination ist die ewige Vorherbestimmung dessen, was nach der Gnadenordnung in der Zeit geschehen soll; nun aber ist die höchste Gnaden-

[1]) In qu. 23. wird der sog. Adoptianismus widerlegt. Es ist derselbe der letzte Ausläufer des Nestorianismus, indem er behauptete, Christus sei als Mensch nur Adoptivsohn Gottes. Vorgetragen von Felix von Urgel und Elipandus von Toledo, wurde er verurteilt auf der Synode zu Frankfurt, a. 794.

wirksamkeit die hypostatische Union, und so fällt auch sie unter die Prädestination, a. 1. An dieser aber ist zu unterscheiden der ewige Ratschluß und die zeitliche Wirkung derselben; prädestiniert wurde nun selbstverständlich nur die menschliche Natur Christi, nämlich zur Verbindung mit dem Logos; dagegen rücksichtlich der Wirkung, nämlich der wirklichen Verbindung, wodurch diese Natur eine persönliche wurde, kann man zwar sagen, der Mensch Christus war prädestiniert, Gottes Sohn zu werden, aber nicht in dem Sinne, als ob er schon vor dieser Verbindung Mensch gewesen wäre, a. 2. Diese Prädestination Christi ist dann in ihrer Wirkung das Vorbild unserer Prädestination, insofern der Begnadigte nach der Aehnlichkeit des Sohnes ein Adoptivkind Gottes wird, a. 3., und sie ist auch die Ursache unserer Prädestination, weil das ganze Werk der Begnadigung im Hinblick auf Christus geschieht, a. 4.

c. Das Verhältnis Christi zur Menschheit, qu. 25. bis 27., ist eine Beziehung der Menschheit zu ihm, die sich ausdrückt in der Anbetung, und eine seitens Christus zur Menschheit, die sich bethätigt in der Mittlerschaft.

α. Die Anbetung Christi, qu. 25. — Bei der Verehrung und Anbetung muß man unterscheiden den Gegenstand und die Ursache derselben; der Gegenstand ist das Ganze, die ganze Person, der Grund irgend ein Vorzug derselben; deshalb richtet sich eine unteilbare Verehrung auf den ganzen Christus mit seiner Gottheit und Menschheit; dagegen hat dieselbe verschiedene Ursachen in den verschiedenen Vollkommenheiten seiner göttlichen und menschlichen Natur, a. 1. An dem Kult einer Person unterscheidet man dann genauer den cultus latriae und duliae, die göttliche Anbetung und die kreatürliche Verehrung; nun ist klar, daß dem ganzen Christus mit seiner göttlichen und menschlichen Natur der Kult der Anbetung gebührt, weil er eine göttliche Person ist, und der Gegenstand des Kultes die ganze Person

als solche ist; dagegen kommt der Menschheit als solcher, abgesehen von der Person, als etwas Kreatürlichem, nur die Verehrung zu, a. 2. Daraus ergibt sich auch, wie die Bilder und Reliquien Christi zu verehren sind. Bei der Verehrung eines Bildes hat man nämlich zu unterscheiden das Bild als solches und dessen Beziehung zur dargestellten Person; die erstere richtet sich nach der Vollkommenheit des Bildes selbst, letztere ist an und für sich eins mit der Verehrung der Person selbst, sie ist eine indirekte, relative Verehrung der Person, die Verehrung gilt der Person; deshalb gebührt dem Bilde Christi unter letzterer Rücksicht relativ eine Verehrung, wie Christus selbst, während es an und für sich nur die Achtung als Kunstwerk verdient, a. 3. Nun gebührt eigentlich nur einer Person, nicht einem Naturgegenstand eine Verehrung; letzterem kann sie nur mittelbar zukommen, entweder, weil er die Person bildlich darstellt, oder mit ihr in einem unmittelbaren, moralischen Kontakt gestanden ist, wie das Kleid mit dem Menschen; aus beiden Gründen ist das wirkliche Kreuz Christi, nur aus letzterem seine Reliquien, z. B. der hl. Rock, nur aus ersterem die Kruzifixe relativ zu verehren, a. 4. Der Mutter Christi, so nah sie ihrem Sohne gestanden, gebührt, weil sie eine eigene und nur kreatürliche Person, auch nur eine kreatürliche Verehrung; dagegen weil sie die vollkommenste Kreatur ist, auch eine über die andern Kreaturen erhabene Verehrung, die sog. Hyperdulie, a. 5.; aber auch die Bilder und Reliquien der Heiligen werden mit Recht also indirekt verehrt, so gut als man z. B. dem Bild oder dem Kleide des Königs Verehrung zollt, die direkt dem König selbst gilt, a. 6.

β. Die Mittlerschaft Christi, qu. 26. — Die Beziehung Christi zur Menschheit bethätigt sich besonders durch seine Mittlerschaft. Er ist der Mittler schlechthin nach Tim. 2, 5, „es gibt nur Einen Mittler, Christus". Sache des Mittlers ist nämlich, das Getrennte zu verbinden und zu einen, das

aber thut Christus für den von Gott getrennten Menschen durch die Wiederversöhnung desselben mit Gott, während andere Menschen nur vorbereitend und als Werkzeuge der Erlösung eine Art Mittlerschaft ausüben können, a. 1. Mittler aber ist Christus als Mensch, nicht als Gott, denn zum Begriff Mittler gehört, in der Mitte zu stehen zwischen zwei Extremen, also hier zwischen Gott und der sündigen Menschheit, und in diese Mitte stellt sich Christus durch seine Menschheit, die sich unterscheidet von Gott und erhaben ist über alle Menschen, a. 2.

Hiemit wird die Abhandlung über die Natur Christi geschlossen; neben der genauen spekulativen Bestimmung der hypostatischen Union, wodurch die verschiedenen christologischen Häresien widerlegt werden, ist daran besonders wichtig die Entwicklung der übernatürlichen Ausstattung der menschlichen Natur Christi, die von hoher Bedeutung gegen den neuern Naturalismus und dessen Verflachung der Auffassung von der Gnadenfülle „des Gesalbten des Herrn" ist. — Nach der Betrachtung der Natur Christi folgt nun die seines Erlösungswerkes.

B. Das Werk Christi, qu. 27.—60.

Die Darstellung des Werkes Christi ist in der Summe nicht eine historische Darstellung des Lebens Jesu, sondern eine rationelle Betrachtung desselben, eine Reflexion darüber, mit dem das Ganze durchziehenden Grundgedanken, daß dasselbe überaus kongruent gerade so eingerichtet war, um in vollkommenster Weise die Erlösung der Menschheit zu bewerkstelligen[1]).

[1]) Bei aller spekulativen Tiefe dieser Abhandlung, die nach allgemeinem Urteil noch jetzt die tiefsinnigste Betrachtung des Lebens Jesu ist, zeichnet sich dieselbe doch auch durch ihren erbaulichen und praktischen Charakter aus. Die meisten Artikel sind in verschiedene „Punkte" übersichtlich abgeteilt und es scheint aus dieser, von der der

Das wird nachgewiesen an den vier Hauptteilen dieses Lebens: an dem Eintritt Christi in die Welt, an seinem öffentlichen Leben, an dem bittern Leiden und Sterben und an der Verklärung (cf. Einltg. zu qu. 27.).

1. Der Eintritt Christi in die Welt (qu. 27.—40.) vollzieht sich durch seine Empfängnis, Geburt, Beschneidung und Taufe.

a. Die Empfängnis Christi, qu. 27.—35. Bei ihr kommt näher in Betracht: die Würde der Mutter, die wunderbare Art der Empfängnis und die ursprüngliche Vollkommenheit des menschgewordenen Gottessohnes (cf. Einltg. zu qu. 27.).

α. Die Würde der Mutter Gottes, qu. 27.—31. Maria wurde auf die Empfängnis Christi in würdiger Weise vorbereitet: durch ihre Heiligung, ihre Jungfräulichkeit, die Vermählung, die Verkündigung und die unmittelbare Vorbereitung; wovon nun im einzelnen[1]).

Die ursprüngliche Heiligung Mariä, qu. 27. Weil Maria den Gottessohn empfangen sollte, so mußte sie vor allen andern mit höhern Gnadengaben ausgestattet sein; und da für ihre Sendung sogar Jeremias und Johannes der Täufer schon im Mutterschoß geheiligt wurden, so mußte das um so viel mehr bei Maria der Fall sein, a. 1. Deshalb berührte sie nie die wirkliche Makel der Erbsünde, obwohl vor ihrer Beseelung mit der vernünftigen Seele sie ihrer leiblichen Abstammung nach von Adam auch dem Gesetze der Erbsünde verfallen gewesen wäre; aber mit Rück-

---

andern Teile der Summe verschiedenen Behandlungsweise hervorzugehen, daß Thomas damit selbst beabsichtigte, ein Hilfsmittel für Betrachtung und homiletische Zwecke zu bieten. Dem entsprechend ist auch diese Partie der Summe die am leichtesten verständliche.

[1]) Es wird im folgenden eine fast vollständige Mariologie geboten (cf. dazu: Morgott, Mariologie nach der Lehre des hl. Thomas).

sicht auf die allgemeine Erlösungsthätigkeit Christi blieb die vernünftige Seele vor der Ansteckung bewahrt, a. 2.[1]). Deshalb war in ihr auch der Funke der Begierlichkeit gebunden und wegen der unmittelbaren Gottesnähe von der Empfängnis des Gottessohnes an gänzlich ausgelöscht, a. 3., und sie erhielt sich infolge eines besondern Gnadenprivilegs, mit dem sie freithätig mitwirkte, auch von jeder läßlichen persönlichen Sünde frei, a. 4. So besaß sie hienieden die Fülle der Gnade für den irdischen Pilgerweg, auch bezüglich der Charismen, aber nicht in dem Sinne wie Christus, daß sie sich auch schon im Stand der Vollendung, in der Anschauung Gottes befunden hätte, a. 5., und sie war durch diese ihre besondere Begnadigung vor allen andern Heiligen ausgezeichnet, auch rücksichtlich ihrer Heiligung in der Empfängnis vor Jeremias und Johannes dem Täufer, a. 6.

Die Jungfräulichkeit Mariä, qu. 28. Die außerordentliche Stellung der Mutter Gottes zu ihrem Sohne und zur Trinität forderte dann auch ihre beständige Jungfräulichkeit[2]). Maria blieb unversehrte Jungfrau in der Empfängnis des göttlichen Wortes, wie auch das menschliche Wort des Herzens dieses nicht verletzt, a. 1.; sie blieb unverletzte Jungfrau in der Geburt, wie auch das Wort ohne Verletzung

[1]) So wohl der vom hl. Lehrer intendierte Sinn dieser viel kontrovertierten Stelle; daß Thomas nicht die unbefleckte Empfängnis Mariä geleugnet, geht hervor aus andern Stellen, cf. Salut. angel., edit. Uccelli: Maria nec originale, nec mortale, nec veniale peccatum incurrit, und I. Sent. Dist. 44, qu. 1, a. 3., a peccato originali et actuali immunis fuit. Er lehrt also nur eine infectio materialis sive virtualis quoad reatum, d. i. eine Erbpflichtigkeit wegen der körperlichen Abstammung von Adam, ante animationem, nicht aber eine infectio formalis quoad culpam, d. i. eine Ansteckung der Seele durch die Erbschuld, post animationem.

[2]) Die Jungfräulichkeit Mariä vor, in und nach der Geburt ist katholisches Dogma gegen die Irrlehren des Jovinian und Helvidius ex Decis. Lateranens. ann. 649.

aus dem Herzen kommt, a. 2. Maria bewahrte stetsfort ihre Jungfräulichkeit nach der Geburt, was die Ehre Gottes, ihres Sohnes, Mariä und Josephs verlangte, a. 3., und weil das Gelübde die Werke der Vollkommenheit noch mehr heiligt, so hatte sicher Maria ihre Jungfräulichkeit durch ein besonderes Gelübde Gott geweiht, a. 4.

Die Verlobung Mariä, qu. 29. Trotz dieser Jungfräulichkeit sollte aber doch Maria mit Joseph verlobt sein; auch das forderte die Ehre Christi und Mariä und der nötige Schutz für beide durch einen Nährvater; auch wird Maria dadurch Vorbild der Kirche, die ebenfalls Jungfrau und Christus angetraut ist; ebenso wird sie so Urbild sowohl für den jungfräulichen, wie für den ehelichen Stand, a. 1. Darum ist auch festzuhalten, daß die Verlobung Josephs und Mariä eine wahre Ehe bezüglich der Treue der Lebensgemeinschaft darstellte und so ein Vorbild für die Familie und eine Widerlegung der Gegner der christlichen Ehe ist, a. 2.

Die Verkündigung Mariä, qu. 30. Als unmittelbare Vorbereitung auf die Inkarnation sollte die Verkündigung derselben durch den Engel vorausgehen. Vorab war überhaupt eine Verkündigung geboten, damit Maria die Zustimmung namens der ganzen Menschheit geben konnte, a. 1.; passend geschah aber die Verkündigung durch einen Engel, der Würde des Gegenstandes entsprechend und damit die Erlösung durch einen guten Engel angekündigt werde, wie der Fall durch einen bösen Engel eingeleitet wurde, a. 2., und zwar sollte dieser Engel körperlich sichtbar erscheinen, weil daraufhin auch das göttliche Wort sichtbar Fleisch angenommen, a. 3., und es hat auch der Engel in vollkommener Weise in seiner Anrede an Maria die Inkarnation verkündigt, indem er ihr ganzes Wesen darlegt, a. 4.

β. Die wunderbare Art der Empfängnis Christi, qu. 31.—34., zeigt sich in dem passiven und aktiven Prinzip

derselben und in der Art und Weise der Annahme der menschlichen Natur.

Das passive Prinzip der Empfängnis ist die leibliche Substanz, aus der der Leib Christi gebildet wurde, qu. 31. Es sollte dieselbe herstammen von Adam, damit, was in Adam verderbt, in Christus geheilt würde, a. 1.; unter besonderer Vorsehung stammte sie näher von Abraham und David, auf daß der höchste Priester und König in dem größten alttestamentlichen König und Priester seine Vorgänger hätte, a. 2., und es liegt auch in der Genealogie Christi, wie sie die Evangelisten aufzählen, eine besondere providentielle Ordnung und stehen dabei Matthäus und Lukas nicht miteinander in Widerspruch, indem der eine die natürliche, der andere die adoptive Abstammung darstellt, a. 3. Unmittelbar dann stammt der Leib Chris i von Maria, a. 4., aus deren Geblüt er in reinster und übernatürlicher Weise gebildet wurde, a. 5., so zwar, daß nicht etwa die Materie desselben aktuell schon in den Vorfahren gewesen, a. 6., und vor der Ansteckung der Erbsünde besonders bewahrt, a. 7., oder gar dafür von Abraham Zehnten als Zeichen der Unvollkommenheit und Erbschuld dargebracht worden wäre, cf. Hebr. 7, a. 8.; sondern wegen dem aktiven Prinzip der Empfängnis stammt zwar die leibliche Natur Christi ganz von Maria, resp. Adam, aber steht doch vollständig außer dem Erbgesetz der Sünde.

Das aktive Prinzip, qu. 32., oder die bewirkende Ursache der Empfängnis ist an und für sich die ganze Trinität, doch wird sie speciell dem hl. Geist appropriiert, weil sie als das größte Werk der göttlichen Liebe erscheint, a. 1.; darum sagt man richtig, Christus ist vom hl. Geist empfangen worden, a. 2. Doch könnte man deshalb nicht die dritte Person Vater Christi nennen, weil Christus Sohn Gottes wegen seiner ewigen Zeugung und nicht wegen seiner leiblichen Empfängnis genannt wird, a. 3.

Dagegen ist Maria nach dem vollen Begriff Mutter Christi, a. 4.

Auch die Art und Weise der Empfängnis Christi, qu. 33., war eine wunderbare: wegen der Würde des aktiven Prinzips und des menschwerdenden Logos mußte nämlich, was bei den andern Menschen nicht gleicherweise der Fall ist, sogleich vom ersten Augenblick der Empfängniß an die vollkommene Wirklichkeit des Leibes Christi gebildet sein, a. 1., und war derselbe auch, weil sich der Logos mittels der geistigen Seele mit dem Leib verband, sogleich von dieser belebt, a. 2.; ebenso war auch kein Moment, wo der also belebte Leib nicht schon vom Logos angenommen gewesen wäre; die gegenteilige Ansicht müßte als nestorianisch zurückgewiesen werden, a. 3.; und so ist bezüglich der Art und Weise der Bewirkung die ganze Empfängnis Christi eine wunderbare, a. 4.

γ. Die Vollkommenheit des Empfangenen, qu. 34. — Wie wunderbar empfangen, so war der Empfangene auch von Anfang an mit aller Vollkommenheit ausgestattet: weil die ganze Gnadenfülle Christi aus der hypostatischen Union mit dem Logos folgt, diese aber mit dem ersten Moment der Empfängnis eintrat, so muß auch Christus von Anfang an die Fülle der Gnade besessen haben, a. 1., und weil ihm, aus dem gleichen Grunde, ursprünglich die geistige Vollkommenheit gebührte, so muß er von der Empfängniß an nicht nur das Vermögen, sondern auch den Gebrauch von Erkenntnis und Willen und so auch des freien Willens gehabt haben, a. 2., weshalb er auch von Anfang an verdienstlich wirken konnte, a. 3.; endlich da Christus sogleich die Fülle und Vollendung der Gnade besaß, so befand sich seine geistige Seele schon von der Empfängnis an im Zustand der Anschauung Gottes, a. 4.

b. Die Geburt Christi, qu. 35.—37. Auf die

Empfängnis folgt die Geburt Christi, bei der auch deren Kundmachung zu betrachten ist.

An der Geburt selbst, qu. 35., kann man ihr Objekt, Subjekt und ihre Umstände untersuchen. Nun ist das, was geboren wird, zunächst die Person, d. i. ein selbständiges Wesen, die Natur dagegen ist das Resultat der Geburt; deshalb muß man sagen, daß der Gottessohn nach seiner menschlichen Natur geboren wurde, a. 1. Deshalb kommen Christus zwei Arten der Geburt zu, eine ewige nach seiner göttlichen, eine zeitliche nach seiner menschlichen Natur, a. 2. — In dieser zeitlichen Geburt nun ist Maria offenbar die Mutter Christi, da sie ihm den Leib geschenkt, a. 3.; sie ist aber auch wahrhaft die Mutter Gottes, da die Person geboren wird, diese aber hier eine göttliche, nämlich der Sohn Gottes ist, a. 4., und darum ist auch Christus in doppelter Weise Sohn geworden, ewiger Sohn in der Trinität, und Menschensohn durch Maria, a. 5. — Die Geburt selbst vollzog sich unter wunderbaren und offenbar providentiellen Verumständungen. Christus wird ohne allen Schmerz der Mutter geboren, a. 6., durch merkwürdige Fügungen, zur Erfüllung der Prophetie des Michäas 5, 2 in Bethlehem der Davidsstadt, a. 7., und als Friedensfürst zur Zeit des allgemeinen Weltfriedens unter Augustus, a. 8.

Auf die Geburt folgte die Epiphanie, Erscheinung oder Kundmachung Christi, qu. 36. Es durfte dieselbe nicht mit Ueberspringung aller natürlichen Ordnung und Entwicklung sogleich eine allgemeine sein, denn damit wäre das Verdienst des Glaubens verunmöglicht worden, a. 1. Darum geschah sie zunächst nur an einige wenige Auserwählte, damit diese sie weiter verkünden, a. 2. Und zwar, weil der Herr zur Erlösung aller gekommen, so sollte er sich auch Vertretern aller Menschenklassen, Juden und Heiden, Männern und Weibern, Gebildeten und Ungebildeten kundthun, a. 3.; dieses aber nicht unmittelbar durch sich selbst, was den Glauben

an seine wahre Menschheit geschädigt hätte, sondern durch andere Mittel und äußere Zeichen, a. 4. Darum berief er, der innern Disposition der Betreffenden entsprechend, die Vollkommenen, wie Simeon und Anna, durch unmittelbare göttliche Eingebung, die Hirten als Vertreter der gläubigen Juden, die auch sonst im alten Bund oft durch Engel belehrt wurden, durch die Verkündigung der Engel, und die Magier, als die Vertreter der Heidenvölker, die dem Astraldienst ergeben waren, durch den wunderbaren Stern, a. 5., und das in der richtigen Aufeinanderfolge: zuerst die Hirten, dann die Magier, und endlich die frommen Juden, ganz in der Reihenfolge, wie dann auch das Heil an die Völker kam, a. 6. Dabei ergibt sich aus den verschiedenen besondern Umständen, daß der Stern, der den Magiern erschien, nicht irgend ein natürlicher Himmelskörper, sondern eine übernatürliche Erscheinung war, a. 7., wie denn auch die Magier selbst in Kraft innerer Erleuchtung, und darum in passender Weise, ihre Anbetung dem neugeborenen König zollten, a. 8.

c. Die Beschneidung Christi, qu. 37. Nach der Geburt folgte die Beschneidung und die Beobachtung der andern Ceremonialgesetze. Obwohl Christus dem jüdischen Gesetze nicht unterworfen war, so wollte er doch dessen Vorschriften und so vorab die bezüglich der Beschneidung beobachten, teils um den Juden den Anlaß des Aergernisses zu benehmen, teils und insbesonders, um durch diese Gesetzesbeobachtung von der Last des Gesetzes uns zu befreien, a. 1. Bei der Beschneidung wurde ihm nach dem Befehl des Engels der Name Jesus gegeben, der richtig sein Wesen, Erlöser der Menschheit zu sein, bezeichnet, a. 2. Dann wurde er, um auch hierin das Gesetz zu erfüllen, als Erstgeborener im Tempel aufgeopfert, a. 3. Aehnlich ihrem Sohn, aus ähnlichen Gründen und in Demut wollte dann auch Maria, obwohl sie es nicht bedurfte, das Gesetz der Reinigung beobachten, a. 4.

d. Die Taufe Christi, qu. 38.—40. — Die unmittelbare Ueberleitung vom verborgenen Leben Jesu zum öffentlichen geschah durch die Taufe. Und da dieselbe ertheilt wurde durch Johannes, so ist zuerst die Taufe des Johannes als solche und dann speciell die Taufe Christi zu untersuchen.

Die Taufe des Johannes, qu. 38., war ein passender Hinweis auf die Taufe Christi und das beste Mittel, durch Erweckung der Bußgesinnung auf den Messias vorzubereiten, a. 1. Darum handelte Johannes mit seinem Taufritus offenbar auf Eingebung des hl. Geistes hin, doch war die Wirkung desselben zunächst nur eine natürliche, a. 2., denn die Johannestaufe erteilte nicht die Gnade, sondern bereitete nur darauf vor, besonders durch Erweckung der Bußgesinnung und durch Gewöhnung an den christlichen Taufritus, a. 3.; darum mußten auch noch andere, nicht nur Christus, durch Johannes getauft werden, a. 4.; auch brauchte die Taufe des Johannes nicht gleich nach der Taufe Christi aufzuhören, da ihre Berechtigung aus diesen Gründen fortdauerte, bis der Schatten des alten Bundes der Wahrheit des neuen weichen mußte, a. 5. Dagegen mußten sich dann die mit der Johannestaufe Getauften mit der christlichen nochmals taufen lassen, da nur diese nicht nur eine Taufe im Wasser, wie die des Johannes, sondern im Wasser und hl. Geiste ist, die allein die Rechtfertigung und Gnade vermittelt, a. 6.

Die Taufe Christi, qu. 39., sollte in allem die Vorbereitung und das Vorbild unserer Taufe sein. Deshalb wollte Christus wirklich im Wasser getauft werden, um damit dasselbe für die christliche Taufe zu weihen und unsere Ungerechtigkeit darin abzuwaschen, a. 1.; er ließ sich dann von Johannes taufen, um ihn zu bestätigen und damit seine eigene Taufe vorzubereiten, a. 2., im dreißigsten Jahre, zum Eintritt in sein öffentliches Leben, weil erst mit dem Voll-

alter der Mensch im öffentlichen Leben auftreten soll und die Taufe vollkommene Menschen gebiert, a. 3., und endlich im Jordan, weil die Taufe der Uebergang ins Reich Gottes ist, wie der Jordan ins gelobte Land, a. 4. Bei der Taufe Christi öffnete sich dann bezeichnend der Himmel, um die Wirkung seiner Taufe anzudeuten, die auch den Erlösten den Himmel öffnet, a. 5., und es schwebte der hl. Geist in Gestalt einer Taube über ihm, wie auch die Getauften den hl. Geist empfangen, dessen Gaben passend durch die Taube mit ihrem Frieden, ihrer Liebe und Sanftmuth gesinnbildet werden, a. 6. Die Taube selbst aber faßt man richtiger als ein wirkliches unmittelbares Gebilde Gottes, denn nur als eine bloße Erscheinung, mit dem aber der hl. Geist sich doch nicht persönlich verbunden, a. 7. Die ganze Taufe Christi wird endlich vollendet durch die Stimme des Vaters vom Himmel, damit so die ganze Trinität in ihr sich offlnbare, auf die hin fortan die christliche Taufe gespendet werden sollte, a. 8.

2. Das öffentliche Leben Jesu, qu. 40.—46. — Nach dem Eintritt Christi in die Welt kommt dessen öffentliches Leben zur Betrachtung und an demselben besonders vier es auszeichnende Momente: die Lebensweise Christi, seine Versuchung, und die Lehr- und Wunderthätigkeit Jesu.

a. Die Lebensweise Christi, qu. 40., war überaus weise, gerade so eingerichtet, wie sie dem Zwecke der Inkarnation, der Verkündigung der Wahrheit und der Erlösung der Menschheit entsprach. Deshalb wollte Christus nicht nur ein verborgenes Leben führen, sondern auch öffentlich auftreten, und verband so das thätige und beschauliche Leben, was vollkommener ist, als das eine ohne das andere, a. 1.; er stellte auch nicht außergewöhnliche Strengheiten zur Schau, um sich so zugänglicher und allen nachahmungswürdig zu machen, a. 2. Dagegen wählte er ein armes Leben, was der freien Verkündigung der Wahrheit zuträglicher war und

die göttliche Kraft seines Wirkens nur um so mehr bewies, a. 3. Auch unterwarf er sich dem Gesetze, um alle Gerechtigkeit darzustellen, und übertrat den Geist desselben auch da nicht, wo die Juden ihn darüber angriffen, a. 4.

b. Die Versuchung Christi, qu. 41. Die unmittelbare Vorbereitung Christi auf die öffentliche Lehrthätigkeit war die vierzigtägige Zurückziehung und das Fasten in der Wüste. Hier trat der Versucher an ihn heran und Christus ließ das geschehen zur Unterstützung und zum Vorbild der Menschen in ihren Versuchungen, a. 1. Dabei ist Ort, Zeit und Abfolge dieser Versuchungsgeschichte bedeutungsvoll: in der Wüste ließ sich Christus versuchen, um zu zeigen, daß der Versucher besonders in der Einsamkeit an den Menschen herantritt und um die Menschheit aus der Wüste zu erlösen, in die sie aus dem Paradies verbannt wurde, a. 2.; nach dem Fasten wird er versucht, um anzudeuten, wie man sich auf die Versuchung vorbereiten müsse und daß auch der Vollkommene nicht der Versuchung entgeht, a. 3.; endlich die Abfolge der Versuchung zeigt, daß der Versucher nur nach und nach den Menschen in die Sünde hineinzuziehen sucht, indem er sich unter dem Scheine des Guten zunächst an das angeblich der Natur erlaubte Sinnliche wendet, dann an den Geist durch die Versuchung zu Hochmuth und eitler Ehre, und erst allmählich zum Niedrigen bis zur Verachtung Gottes fortschreitet. Bei all diesen drei Stufen zeigte Christus, wie man sich gegen den Versucher zu verhalten habe, a. 4.

c. Die Lehrthätigkeit Jesu, qu. 42. Wie nun der Heiland ins öffentliche Leben hinaustrat, da war auch seine Lehrthätigkeit gerade wieder so eingerichtet, wie sie seinem Ziele, der Erlösung der Menschheit, entsprach. Es fällt daran auf, daß er sich zunächst mit seiner Lehre nur an die Juden gewandt; es geschah dies deshalb, damit zunächst die den Juden gegebenen Verheißungen erfüllt würden,

und dann damit, wie das in der göttlichen Heilsordnung überall der Fall ist, alles in schöner Ordnung geschehe, und so durch die religiös höher stehenden Juden, d. i. durch die Apostel, die Lehre zu den Heiden komme, a. 1. Dem Judenvolk selbst verkündet der Herr seine Lehre mit wunderbarer Milde; jedoch wider die Pharisäer tritt er mit Strenge auf, weil „die Ruhe des Einzelnen dem Wohl des Ganzen geopfert werden muß, wenn sie dieses vereiteln würde“, was hier wirklich der Fall war, a. 2. Etwas Charakteristisches an der Lehrthätigkeit Christi war dann auch der Gebrauch der Parabeln, wodurch manches dem Volke nur halbverständlich vorgetragen wurde; nun ist bei Christus zwar keine esoterische und exoterische Lehre zu unterscheiden, allein dadurch machte er dem Volke wenigstens einigermaßen verständlich, was dann den Geeigneten und Würdigen die Apostel nachher ganz erklären konnten, a. 3. Endlich fällt an der Lehrthätigkeit Christi auf, daß er nur mündlich, nicht auch schriftlich lehrte; das that er aber deshalb, einerseits, weil der mündliche Vortrag die vollkommenste Lehrweise ist, die dem vollkommensten Lehrer gebührte, andrerseits, weil die Bücher seine Lehre nicht fassen und auch hier die Ordnung vom Höhern zum Niedern gewahrt sein sollte, indem er sich nur mündlich an seine Jünger wandte und diese dann durch Wort und Schrift seine Lehre verbreiteten, a. 4.

d. Die Wunderthätigkeit Jesu, qu. 43.—46. — Seine Lehre begleitete Christus mit Wundern, um sie zu bestätigen; darum sind auch diese hier näher zu betrachten und zwar zunächst im allgemeinen, dann deren einzelne Arten und endlich besonders die Transfiguration, die zum Leiden vorbereitete.

Die Wunder Christi im allgemeinen betrachtet, qu. 43., ist klar, daß Christus als Wunderthäter auftreten mußte, einerseits zur Bestätigung seiner Lehre, andrerseits zur Bezeugung seiner Heiligkeit, a. 1. Er wirkte aber seine Wunder

in Kraft seiner göttlichen Natur, während die menschliche nur das Mittel oder Werkzeug der Wunderwirksamkeit war, a. 2., und er begann dieselbe ganz zweckentsprechend erst da, wo er öffentlich als Lehrer auftrat und so eine Bestätigung notwendig war, also zu Kanaan in Galiläa, a. 3. Diese Bestätigung seiner höhern Sendung und gottmenschlichen Natur durch die Wunder war aber auch eine vollgenügende, weil er sie wirkte in eigener Kraft und nicht nur auf Gebet hin, wie die andern Wunderthäter, a. 4. — Rücksichtlich der einzelnen Arten der Wunder Christi, qu. 44., fällt daran auf ihre Universalität; Christus wirkte Wunder an allen Gattungen der Kreaturen, wie sich das für den Herrn der Schöpfung geziemte und wodurch er sich vor jedem andern Wunderthäter auszeichnete: er wirkte Wunder im Reich der Geister, an den Besessenen, um sich als Erlöser von der Herrschaft des bösen Feindes hinzustellen, a. 1.; es geschahen Wunder für ihn an den Himmelskörpern anläßlich der Versinsterung der Sonne bei seinem Tode, wodurch besonders seine Gottheit bestätigt wurde, a. 2.; das Faktum selbst kann als ein universales oder lokales gefaßt werden und geschah jedenfalls nicht durch eine Störung der Naturkräfte, ad 2. Christus wirkte ferner Wunder an den Menschen, besonders durch seine Krankenheilungen, wodurch er sich als den „Heiland" der Welt darstellte, a. 3., und endlich wirkte er auch Wunder an der irdischen Natur, wie bei der Stillung des Meersturmes, beim Verdorren des Feigenbaumes, bei seinem Tod, wodurch er sich als Herrn der Natur und Vollender des Gesetzes über Leben und Tod auswies, a. 4.

Eine besondere Stellung unter den Wundern Christi nahm seine Verklärung auf Tabor ein, qu. 45.; sie sollte vor allem die Jünger vor seinem eigenen und ihren Leiden auf das herrliche Ziel hinweisen und damit trösten, und darum trat sie kurz vor seinem Leiden ein, a. 1., und war

eine wesenhafte Darstellung der jenseitigen Glorie, wenn auch hier erst in vorübergehender Weise und noch nicht als bleibender Zustand, a. 2. Weil nun diese Verklärung das Ziel der Menschen vor und nach Christus ist, so sollten auch die Vertreter des alten Testamentes, Moses und Elias, und des neuen Bundes, die drei Apostel, ihre Zeugen sein, a. 3., und passend erscholl dabei die Stimme des Vaters, wie bei der Taufe, um damit anzudeuten, daß wie wir durch die Taufe wahre Adoptivkinder des Vaters nach der Aehnlichkeit seines Sohnes geworden, wir auch in dieser Kindschaft nach seinem Bilde in der einstigen Verklärung vollendet werden, a. 4.

3. Das bittere Leiden und Sterben Christi, qu. 46.—53. — Nach dem öffentlichen Leben kommt der Ausgang Christi aus demselben in Betracht. Er vollzieht sich durch sein bitteres Leiden und Sterben; es ist dasselbe das eigentliche Genugthuungswerk für die Sünden der Menschheit und kommt dabei zur Untersuchung: das Leiden, der Tod, die Begräbnis und die sog. Höllenfahrt.

a. Das Leiden Christi, qu. 46.—50. Daran ist zu betrachten das Leiden als solches, seine Ursache und seine Wirkungen.

α. Das Leiden als solches, qu. 46. Um das Leiden Christi richtig zu würdigen, ist immer der Grundgedanke festzuhalten, daß es das vollkommenste Genugthuungswerk für die Sünden der Menschheit sein sollte; daraus ergibt sich dann seine Notwendigkeit und Kongruenz, seine Intensivität und die Passendheit seiner Umstände. Es kann selbstverständlich nur von einer hypothetischen Notwendigkeit des Leidens Christi die Rede sein, d. h. mit Rücksicht auf das Ziel, das ein freigesetztes war: er mußte leiden, um uns zu erlösen, um für sich die Verherrlichung zu verdienen und um die Schrift zu erfüllen, a. 1. Nun hätte Gott allerdings auch anders die Welt erlösen können, aber nachdem er es in seinem Ratschlusse so bestimmt, so mußte der-

selbe erfüllt werden, a. 2. Es konnte aber auch wirklich keine zweckentsprechendere Erlösung geben, als durch das Leiden, denn durch nichts wurden so viele Zwecke der Erlösung erreicht, als durch dasselbe: denn außer der Befreiung von der Sünde, gab Christus damit ein Vorbild für alle Tugenden, verdiente die heiligmachende Gnade und Seligkeit und riß am wirksamsten den Menschen von der Sünde los, a. 3. Unter den Leiden selbst wieder erscheint dann der Kreuzestod als das passendste: in ihm konnte Christus am meisten ein Vorbild aller Tugenden geben; und wie vom Baum des Paradieses die Versuchung zur Sünde kam, so sollte vom Kreuzesbaum die Erlösung kommen; ebenso sinnbildet das Kreuz mit seinen ausgebreiteten Armen die Allgemeinheit der Erlösung und mit seinem himmelanstrebenden Stamme den Weg zum wiedergeöffneten Himmel, a. 4. — Als vollkommenstes Genugthuungswerk war das Leiden Christi auch das größte und intensivste, das es geben konnte: es hat Christus in gewissem Sinne, nämlich generell, nicht spezifisch, alle Leiden auf sich genommen, er litt von allen Klassen der Menschen, Juden, Heiden, Männer, Weiber rc., durch den Verlust aller Güter, äußern, wie Freuden und Ehren, innern, an Leib und Seele, und am Leib selbst litt er an allen Gliedern und Sinnen, a. 5.; er litt dann all das am intensivsten, wegen der schmerzhaften Art des Kreuzestodes, seiner edelsten und darum zartesten körperlichen Konstitution, wegen der Reinheit und Unvermischtheit seines Schmerzes und endlich wegen dessen freier Uebernahme, a. 6. Dabei muß aber immerhin festgehalten werden, daß, weil Christus, wie sich früher gezeigt, schon hienieden sich nach dem höchsten Teil seiner Seele im Besitz und der Anschauung Gottes befand, seine Seele zwar als ganze geistige Substanz litt, a. 7., dagegen dieses höchste Seelenvermögen über dem Leiden erhaben, von demselben nicht ergriffen wurde, sondern in der Seligkeit des Gottbesitzes beharrte, a. 8.

— Für dieses vollkommenste Genugthuungswerk waren endlich auch die äußern Umstände passend gewählt, indem Christus mit Freiheit das Leiden übernahm und mit seiner Allmacht dabei alles weise ordnete: er litt zur passenden Zeit, am Paschafest der Juden, um sich als das vollkommene Osterlamm darzustellen, in dem das vorbildliche seine Erfüllung fand, a. 9.; er wählte den entsprechendsten Ort für sein Leiden, Jerusalem, den Mittelpunkt der Welt, und wollte als Sündopfer außerhalb der Stadttore geopfert werden, a. 10.; und er ließ sich zwischen zwei Uebelthätern kreuzigen, von denen sich der eine bekehrte, der andere nicht, und deutete damit an, wie er am Kreuz schon und fortan als Richter über alle Berufenen walte, a. 11. — Dieses Leiden also übernahm der Gottmensch, und zwar mit seiner göttlichen Person, er litt es aber selbstverständlich nur mit der menschlichen, nicht mit der göttlichen Natur, a. 12.

β. Die Ursache des Leidens Christi, qu. 47., sind offenbar zunächst die Juden und Heiden, die ihn kreuzigten; allein auch dabei ist wieder zu berücksichtigen, daß das Leiden das freiwillige Genugthuungsopfer des Erlösers für die Sünden der Menschheit war; deshalb war in einem tiefern Sinn auch er selbst die Ursache seines Leidens, indem er es nicht verhinderte, obwohl er konnte, a. 1.; dadurch beugte er sich freiwillig dem Heilsratschlusse des Vaters und starb nicht gezwungen, sondern aus Gehorsam, wodurch er den Ungehorsam der Menschen sühnte und sein Leiden wesentlich den Charakter eines Opfers bekam, a. 2. Darum sagt auch die Schrift, daß „der Vater seinen eingebornen Sohn nicht schonte, sondern ihn für uns alle dahingab“, Röm. 8, 32, a. 3.; und so war es denn auch von oben geordnet, daß bei der Kreuzigung Christi Juden und Heiden mitwirkten, damit schon in der Art und Weise des Leidens auch dessen universale Wirkung angedeutet würde, a. 4. Dabei kann man fragen, ob denn die Kreuziger Christi wußten, was sie

thaten; nun mußten ihn jedenfalls die Schriftgelehrten als Messias erkennen, weil sie die Prophezien in ihm erfüllt sahen, aber, allerdings aus eigener Schuld, wollten sie seine Gottheit nicht anerkennen; das Volk dagegen hatte nur eine ungenügende Kenntnis von ihm und wurde von den Vorstehern verführt, deshalb betete Christus: „Herr, verzeih' ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun", a. 5., und danach bemißt sich auch die Sünde derer, die bei der Kreuzigung mitwirkten: am schwersten war die Sünde der Schriftgelehrten, deren Mißkennung der Sendung Christi unentschuldbar, weil im Willen wurzelnd; entschuldbarer, aber doch schwer sündigend war das Volk, und am entschuldbarsten stunden die Heiden da, a. 6.

γ. Die Wirkungen des Leidens Christi, qu. 48.—50. Nach der Betrachtung des Leidens Christi fragt es sich nun, welches seine Wirkungen waren, und zwar zunächst, wie es wirkte und dann, was es bewirkte.

Die Wirkungsweise des Leidens, qu. 48., ist die der stellvertretenden Genugthuung. Indem nämlich Christus als Haupt der Kirche nicht nur persönliche Gnade hatte, sondern von dem Haupte die Gnade auch auf die Glieder überfließt, so verdiente, wie der im Gnadenstand Befindliche persönlich für sich, so Christus mit seinen Leiden für die Glieder der Kirche, konnte also stellvertretend für sie eintreten, a. 1., und so denn leistete er für uns eine stellvertretende Genugthuung, indem er mit seinem Leiden Gott überfließend mehr bot, als dieser durch alle Sünden beleidigt wurde, a. 2. Darum wirkte das Leiden Christi auch in Weise eines Sühnopfers, das zur Versöhnung der erzürnten Gottheit dargebracht wird, für welches Sühnopfer die alttestamentlichen Opfer nur unvollkommene Vorbilder waren, die in diesem ihre Vollendung fanden, weshalb wir auch von diesem Opferfleische in der Eucharistie geheimnisvoll genießen, wie man von den alten Opfern genoß, a. 3. Ebenso

wirkte deshalb das Leiden Christi in Weise eines Lösegeldes, indem Gott ein entsprechender Preis geboten wurde, der den Menschen von den Banden der Sünde, der Herrschaft des Satans und der Strafe löste, a. 4. Und so ist Christus mit seiner menschlichen Natur die nächste und eigentliche Ursache unserer Erlösung, wenn auch selbstverständlich die erste und entferntere Ursache derselben die Trinität selbst ist, welche den Heilsratschluß faßte und die Inkarnation bewirkte, a. 5., weswegen man genauer sagen kann: es war die Menschheit Christi die erste und unmittelbare Instrumentalursache der unser Heil bewirkenden Gottheit, a. 6.

Die Wirkungen dieser stellvertretenden Genugthuung, qu. 49., waren nun im einzelnen zunächst die Befreiung von der Sünde; denn indem die ganze Kirche den mystischen Leib Christi bildet, so wird dieser mit Christus gleichsam als Eine Person betrachtet, und es geht deshalb die Genugthuung des Hauptes auf die Glieder über, wie sie auch die sündentilgende Liebe in ihnen bewirkt, a. 1. Eine fernere Wirkung ist die Befreiung von der Herrschaft des Satans, indem der Mensch von der Sünde und dem Zorne Gottes befreit wurde und Christus mit seinem Tode den Fürsten der Welt besiegte, a. 2. Dann wurden wir durch das Leiden Christi von der Strafe der Sünde befreit, weil dafür ein überfließendes Lösegeld geleistet wurde, a. 3. Daraus folgte weiter die Versöhnung mit Gott, da der Grund des Zornes Gottes, die Sünde, gehoben ist und auch, weil das Opfer durch seine Genehmheit die Gottheit besänftigte, a. 4. Endlich wurde durch das Leiden Christi wieder die Himmelspforte geöffnet, die durch die Erbsünde geschlossen ward, denn Gattungs- und persönliche Sünde wurden aufgehoben, a. 5. Für sich selbst aber verdiente der Heiland, weil er sich freiwillig erniedrigte, die Erhöhung und Glorie, a. 6.

b. Der Tod Christi, qu. 50. — Der Abschluß des Leidens war der Tod Christi. Es sollte aber Christus sterben,

um mit dem Tod eine entsprechende Sühne für die Strafe der Menschheit, den Tod, zu leisten und um ein Vorbild zu werden, wie der Christ der Sünde absterben müsse, a. 1. Bestund nun dieser Tod seinem Wesen nach in der Trennung von Leib und Seele, so trennte sich doch die Gottheit nicht vom Leibe, sondern blieb auch nach dem Tode persönlich mit ihm geeint (weshalb auch dem Fronleichnam Christi die Anbetung gebührte); a. 2., und ähnlich bestund die hypostatische Union mit der Seele fort, a. 3. Dagegen war Christus während den drei Tagen des Todes nicht mehr eigentlicher Mensch, weil dazu die Verbindung von Leib und Seele gehört, und diese behaupten, den wahren Tod Christi leugnen hieße; a. 4., und ebenso war sein Leib zwar wesenhaft der gleiche mit dem früher lebenden, aber doch nicht ein wahrer menschlicher Leib, weil zu diesem das Belebtsein gehört, a. 5. Unter der Rücksicht der Verdienstlichkeit betrachtet, war nun dieser Tod Christi für unser Heil verdienstlich als Akt des Sterbens, nicht aber als Gestorbensein, da mit dem Tode die Zeit des Verdienstes aufhört; da aber auch mit dem Fronleichnam die belebende Gottheit verbunden war, so hat dieser Tod nach dem Apostel 1. Kor. 15, 54 unsern Tod verschlungen und besiegt, a. 6.

c. Die Grablegung Christi, qu. 51. — Auf den Tod Christi folgte das Begräbnis; auch dieses war in überaus passender Weise geordnet. Christus sollte wirklich begraben werden, um die Wahrheit seines Todes zu beweisen, sowie zum Vorbild der Begräbnis der Sünden in der Taufe (Röm. 6, 4) und zur Hoffnung der in Christus Begrabenen, a. 1. Dann war die Art und Weise seiner Begräbnis, wie der Prophet schon voraussagte, eine ehrenvolle (Js. 11, 10), und in allem eine bedeutungsvolle: so, daß er im Garten, in einem neuen, und steinernen Grabe beigesetzt wurde, a. 2. Die gottmenschliche Würde und Macht Christi verlangte aber auch, daß ihn im Grab nach dem Psalmisten, Ps. 15, 10

die Verwesung nicht berührte, a. 3.; doch ruhte er so lange im Grabe, daß sein wahrer Tod verbürgt, seine Voraussage Matth. 12, 40 erfüllt und mit den zwei Nächten und dem einen Tag der Grabesruhe, die Besiegung des zweifachen Todes der Sünde durch seinen lichtvollen Tod gesinnbildet war, a. 4.

d. Die Höllenfahrt Christi, qu. 52. — Während des Triduums dieser Grablegung stieg die Seele Christi in die sog. Vorhölle; auch das war entsprechend seiner Erlösungsthat, um damit zu zeigen, daß er uns nicht nur vom körperlichen, sondern auch vom geistigen Tod der Hölle erlöste, a. 1.; seiner wirklichen Gegenwart nach aber stieg Christus nicht in die Hölle der Verdammten, sondern nur in die sog. Vorhölle der Gerechten, denen wegen der Erbsünde noch der Eingang in den Himmel verwehrt war, während den Verdammten nur die Wirkung seiner Erlösungsthat in schrecklicher Ueberzeugung offenbar ward, a. 2. So aber stieg in die Vorhölle zwar nur die Seele Christi, aber, als persönlich mit dem Logos geeint, der ganze und wahre Christus, a. 3.; und zwar während der drei Tage der Grabesruhe seines hl. Fronleichnams, a. 4. Und da denn erlöste er aus der Unterwelt diejenigen Seelen, die in lebendigem Glauben mit seinem Leiden verbunden waren: also die Gerechten des alten Bundes, a. 5., dagegen nicht irgendwelche in die wirkliche Hölle Verdammte, a. 6., auch nicht die Kinder, die mit der bloßen Erbsünde abgestorben (über deren Los cf. Comment. in Sent. III. dist. 22, a. 2.), a. 7., wohl aber die Seelen im Fegfeuer, die dazu genügend vorbereitet waren, a. 8.

4. Die Verherrlichung Christi, qu. 53.—60. — Den Abschluß des irdischen Lebens Jesu bildet seine Verherrlichung; es zeigt sich aber dieselbe: in der Auferstehung, Himmelfahrt, im Sitzen zur Rechten des Vaters und in der richterlichen Gewalt.

a. Die Auferstehung, qu. 53.–57. — Betreffs derselben ist viererlei zu untersuchen: die Auferstehung an sich, die Beschaffenheit des Auferstandenen, dessen Erscheinungen und die Ursache, resp. Wirkung der Auferstehung.

Die Auferstehung als solche betrachtet, qu. 53., war wiederum durchaus kongruent, wie die andern Thatsachen des Lebens Jesu, ja sie war geradezu gefordert als Akt der Gerechtigkeit für die Erniedrigung Christi, zur Bewahrheitung unseres Glaubens, als Unterpfand unserer Auferstehung und als Vorbild des christlichen Lebens, a. 1. Passend auch erstand Christus am dritten Tage, um sowohl die Wahrheit seiner menschlichen, wie der göttlichen Natur darzuthun, und zum Sinnbild, daß nun das dritte Zeitalter, nämlich das der Gnade nach dem des Naturgesetzes und des geschriebenen Gesetzes begonnen habe, a. 2. Mit seiner Auferstehung dann ist nach dem Apostel 1. Kor. 15, 20, Christus der Ersterstandene, indem, wenn auch vor ihm andere von den Toten erweckt wurden, er doch zuerst zu einem wahrhaft unsterblichen Leben erstand, das die Möglichkeit des Todes nicht mehr in sich hatte, a. 3., wie er denn auch in eigener Kraft, nämlich durch seine göttliche Macht, seine Auferstehung bewirkte, a. 4.

Die Beschaffenheit des Auferstandenen, qu. 54., ist besonders rücksichtlich des Leibes näher zu bestimmen. Nun ist vor allem festzuhalten, daß Christus mit dem wahren Leib, den seine Seele im Leben belebte, erstanden, diese also mit ihm wieder verbunden wurde, a. 1.; er hat auch alles Wesentliche desselben, nach Luk. 24, 39, Fleisch und Bein, wenn auch nicht die verweslichen Eigenschaften angenommen, und war darum berührbar; all das forderte die Wahrheit der Auferstehung und die Gerechtigkeit der Belohnung, a. 2. Dagegen mußte nun dieser wahre Leib Christi im verklärten Zustand erstehen, es mußte die im Leben zur Ermöglichung der Leidensfähigkeit zurückgehaltene Glorie der Seele auf ihn

überfluten, so forderte das wieder die Gerechtigkeit der Belohnung und das Vorbild unserer eigenen verklärten Auferstehung; doch mußte es auch in der Macht des Erstandenen liegen, auf Zeiten z. B. bei seinen Erscheinungen, den äußern Glanz der Verklärung zurückzuhalten, a. 3., und war es sogar eine zur Bestärkung des Glaubens der Jünger geforderte Erhöhung seiner Glorie und seines Triumphes, daß er auch am verklärten Leibe die Wundmale trug, a. 4.

Die Erscheinung des Auferstandenen, qu. 55. — Seine Auferstehung bezeugte nun Christus in einer Art und Weise, wie sie entsprechend war der Offenbarung seiner übernatürlichen Glorie und zum genügenden Beweise der Wahrheit der Thatsache. Er erschien nicht allen, sondern zunächst nur den Jüngern, weil die Offenbarungen Gottes in einer gewissen Ordnung an die Menschen gelangen sollen, nämlich durch die Höhern an die Niedern, a. 1.; eben darum sollten auch die Jünger nicht unmittelbar selbst die Auferstehung schauen, sondern durch Engel darüber unterrichtet werden, weil die Offenbarungen in der Regel durch die Engel an die Menschen gelangen, a. 2.; er durfte auch nicht fortwährend mit den Jüngern umgehen, sondern nur von Zeit zu Zeit ihnen erscheinen, um so nicht nur die Wahrheit seiner Auferstehung, sondern auch das Gloriose und Uebernatürliche seiner Daseinsweise zu bezeugen, a. 3.; hie und da erschien er auch in anderer, angenommener Gestalt, als Pilger, Gärtner u. dgl., gerade so, wie es der geistigen Verfassung derer entsprach, denen er so sich zeigte, a. 4.; dann gab er den Jüngern auch Beweise seiner Auferstehung, Art. 1, 3, Belege aus der Schrift, daß der Messias auferstehen mußte, und evidente Zeichen, indem er mit ihnen aß, sich berühren ließ, um damit nicht nur ihren zaghaften Glauben zu stärken, sondern auch ihr Zeugnis für uns glaubwürdig zu machen, a. 5.; und so sind denn wirklich diese Beweise: das Zeugnis der Engel, der Schrift, die Art und

Weise der Erscheinungen, die Reden und Anordnungen des Erstandenen, in ihrer Gesamtheit gefaßt, ein überzeugender Beweis der Auferstehung Christi und es lösen sich auch leicht alle angeblichen Widersprüche der Erzählungen der vier Evangelisten darüber, a. 6.

Diese Auferstehung des Herrn hat nun auch ihre Wirkung für uns, qu. 56. Sie ist der Grund der leiblichen Auferstehung der Menschen, denn das göttliche Wort ist die Ursache alles Lebens, dieses belebte zuerst den eigenen angenommenen Leib und durch diesen als Werkzeug dann auch die Leiber aller Seligen, die nach seinem Bilde umgestaltet werden (Phil. 3, 21), a. 1.; und ebenso ist die Auferstehung Christi Grund und Vorbild der geistigen Auferstehung der Seele, da sie die Gnade, das Leben der Seele, vermittelt und sinnbildet; darum sagt der Apostel Röm. 6, 4: „Christus ist erstanden von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters und so sollen auch wir in der Neuheit des Lebens wandeln", a. 2.

b. Die Himmelfahrt Christi, qu. 57. — Auf die Auferstehung folgte die Himmelfahrt. Es war dieselbe gefordert durch die verklärte Natur des Leibes Christi, denn dem unsterblichen und unverweslichen Körper gebührt auch der Ort der Verklärung und Unsterblichkeit, der Himmel, a. 1. Dahin aber erhob sich Christus zunächst in Kraft seiner göttlichen Natur, a. 2., allein auch in Kraft der verklärten Seele, die eine solche Macht über den Körper ausübt, daß sie denselben leicht bewegt, wohin sie will, also hier an den ihm gebührenden Ort der Verklärung, a. 3. So aber erhob sich Christus nach dem Apostel, Eph. 4, 10, „über alle Himmel", denn der Vollkommenheit des Körpers soll auch die Vollkommenheit des Ortes entsprechen, also dem verklärten Leibe Christi auch der höchste Himmel, a. 4., und er wurde so nach Eph. 1, 21 „auch über alle Engel gesetzt", da sein Leib, als mit der Gottheit persönlich verbunden, hoch

über der Würde der Engel steht, a. 5. Gebührte so die Himmelfahrt der verklärten Natur Christi, so war sie aber auch, wie der Herr selbst sagte, Joh. 16, 7, von Nutzen für uns: sie vermehrt unsern Glauben, die Hoffnung und Liebe, weshalb auch erst nach ihr der Geist der Liebe gesandt werden konnte (cf. a. 1., ad 3) und Christus bereitete damit den Weg in den Himmel und wirkt dort fortan als Fürsprecher und Gnadenspender, a. 6.

c. Die Herrschaft Christi, qu. 58. — In den Himmel aufgefahren, „sitzet Christus", nach der Schrift, Mark. 16, 19, „zur Rechten des Vaters". Es bedeutet dies sowohl die Ruhe der Ewigkeit, als auch die Mitherrschaft mit dem Vater, a. 1. Das aber kommt zunächst der göttlichen Natur Christi zu, a. 2., jedoch weil die menschliche Natur mit der göttlichen in der Einheit der Person verbunden und über alle andern Kreaturen mit der Fülle der Gnade ausgestattet ist, so kommt dieses Sitzen zur Rechten des Vaters Christus auch als Mensch zu, a. 3., und ist wegen seiner ganz einzigen Stellung in der Schöpfung ein Ehrenvorzug, der nur ihm eigen ist, a. 4.

d. Die richterliche Gewalt Christi, qu. 59. — Mit dieser königlichen ist dann auch die richterliche Gewalt Christi gegeben, die nach Akt. 10, 12 das Symbolum andeutet mit den Worten: „von dannen er kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten". Es kommt aber Christus diese richterliche Gewalt zu wegen seiner Macht, seinem Eifer für die Gerechtigkeit und besonders wegen seiner Weisheit, da er als Logos die persönliche Weisheit ist, a. 1.; jedoch eignet ihm auch als Mensch diese Macht, als Haupt der ganzen Kirche, wodurch zugleich wegen seiner Verwandtschaft mit uns sein Gericht ein entsprechenderes und wegen seiner sichtbaren Erscheinung auch für diejenigen, die nicht zur Anschauung Gottes eingehen, ein sichtbares wird, a. 2. Diese Gewalt aber hat die menschliche Natur Christi nicht

nur wegen der hypostatischen Union, sondern er hat sie auch verdient wegen seinem Kampf und Sieg für die Gerechtigkeit, a. 3. Weil dann endgültig sich alles auf das letzte Ziel bezieht, der vollkommenste Geist alles beherrscht und der Tod Christi alles verdient, so muß sich auch die richterliche Gewalt des Herrn über alle menschlichen Dinge ausdehnen, a. 4. Da jedoch Verdienst und Mißverdienst des Menschen erst mit seinem Ende abgeschlossen sind und auch sein gutes oder böses Wirken noch nach seinem Tode in der Nachwelt nachwirken, so kann sich auch sein Gericht nicht in dieser Zeit vollenden, sondern es muß ein letztes allgemeines Gericht eintreten, wo er als Weltenrichter waltet, wovon später (cf. Eschatologie), a. 5. So erscheint die richterliche Gewalt Christi als eine universale, der selbst die Engel unterworfen sind, da er über ihnen steht und ihr Dienst und Wirken, der guten und bösen, auf die Menschen bezogen ist, a. 6.

Mit diesem höchsten Gedanken, der universalen Stellung Christi in der Schöpfung, schließt der hl. Lehrer die Christologie ab, die an Großartigkeit und wissenschaftlicher Tiefe wohl einzig in ihrer Art und wie kaum eine andere Darstellung dazu geeignet ist, die Erhabenheit des Lebensbildes Christi und die unerforschliche Weisheit und Liebe seiner Erlösungsthat einigermaßen dem menschlichen Denken begreiflich zu machen.

II. Die Sakramentenlehre, qu. 60. — Suppl. qu. 69.

Die Erlösung, die Christus gebracht, wird dem einzelnen Menschen zugewendet durch die Sakramente, „die von dem menschgewordenen Wort ihre Wirksamkeit haben“, und so

kommt nach Thomas in diesem Zusammenhange nach der Christologie die Sakramentenlehre zur Betrachtung. Sie zerfällt in eine allgemeine und besondere.

A. Allgemeine Sakramentenlehre, qu. 60.—66.

Allgemein ist abzuhandeln: über das Wesen, die Notwendigkeit, die Wirkung, die Ursache und die Zahl der Sakramente.

1. Das Wesen der Sakramente, qu. 60. Das Wort Sakrament bedeutet im allgemeinen „heiliges Geheimnis", hier aber speciell ein „geheimnisvolles Zeichen", a. 1.; jedoch ist wieder nicht jedes geheimnisvolle, heilige Zeichen ein Sakrament, sondern nur „das Zeichen einer heiligen Sache, insofern es den Menschen heiliget". Darum kann man das Sakrament definieren als ein Zeichen, das die Heiligung nicht nur bedeutet, sondern auch bewirkt, a. 2. Weil es aber so die Heiligung sinnbildet, so kann es einen mehrfachen tiefern Sinn haben: es kann ein Erinnerungszeichen an die Ursache der Heiligung, also besonders an das Leiden Christi, dann ein Sinnbild der innern Wirkung und endlich eine Andeutung der jenseitigen Glorie sein, a. 3. Ein solches äußeres sinnliches Zeichen nun gehört zum Wesen des Sakramentes, weil es die göttliche Weisheit so ordnete, daß dem sinnlich-geistigen Menschen das Geistige sinnlich vermittelt werden sollte, a. 4. Die Bestimmung des Zeichens selbst aber kann nur bei Gott stehen, denn das Sakrament ist teils Kult, teils ein Heiligungsmittel[1]), die Heiligung aber kommt nur von Gott, und darum kann auch er allein bestimmen, welche Zeichen Gnadenmittel sein sollen, a. 5. — Wie ein Zeichen, so gehört zum Wesen des Sakramentes dann auch das Wort, oder die Form, nach dem Urbild

[1]) Dieser Gedanke geht durch die ganze Sakramentenlehre: daß die Sakramente einerseits zwar Gnadenmittel sind, andrerseits aber auch einen Teil des christlichen Kultes ausmachen.

Christus, in dem auch eine Verbindung vom göttlichen Wort mit der sichtbaren Menschennatur ist, und der Natur des Menschen entsprechend, der aus Geist und Leib besteht, und zur Vollendung des sinnlichen Zeichens, das durch das begleitende Wort am deutlichsten ausgelegt und näher bestimmt wird, a. 6., und dieses sakramentale Wort muß noch mehr als das Zeichen, ein von Gott bestimmtes sein, weil es sich als die bestimmende Form zur Materie des Zeichens verhält, a. 7., und es kann daran nicht von Menschen etwas Wesentliches geändert werden, sonst würde damit das Sakrament ungültig gemacht, a. 8.

2. Die Notwendigkeit der Sakramente[1]), qu. 61. Solche Sakramente nun mußten eingesetzt werden, sie waren in gewissem Sinne gefordert zur Darstellung der äußern Einheit in der Religion, wegen der sinnlich-geistigen Natur des Menschen, wegen dem gefallenen Zustand desselben, wodurch er sich dem Sinnlichen unterwarf und darum durch sinnliche Mittel wieder erhoben werden sollte, und auch wegen seinem Hange, sich sinnlich-symbolisch zu bethätigen, welcher Naturzug, wenn nicht recht befriedigt, leicht zu abergläubischen Ceremonien verleitet hätte, a. 1. In einem reinen, nicht gefallenen paradiesischen Zustande wären nun allerdings solche sinnliche Gnadenmittel nicht notwendig gewesen, weil der Mensch damals die Natur beherrschte, und darum nicht von ihr vervollkommnet werden durfte, a. 2.; dagegen nach der Sünde sind sie zum Heile geradezu notwendig; und zwar waren eine Art Sakramente vor Christus notwendig, besonders um den Glauben auf den kommenden Christus zu erwecken und zu bezeugen, in dem allein das Heil für die vorchristliche Zeit gelegen; auch war dabei ein Fortschritt und eine immer deutlichere Hinweisung auf den Erlösungstod

[1]) Es wird hier zunächst nicht die necessitas medii vel praecepti, sondern die necessitas congruentiae, die Passendheit der Einsetzung der Sakramente gelehrt.

Christi angezeigt, a. 3. Nach Christus aber sollte die Vollendung der Sakramente eintreten dadurch, daß sie den Glauben an den erfolgten Erlösungstod ausdrückten und die Gnade nicht nur andeuteten, sondern auch bewirkten; und es durften dieselben nicht etwa, wie die Spiritualisten meinten, gänzlich aufhören, da die gänzliche Vollendung und Vergeistigung des Menschen erst im Jenseits eintritt, wo dann auch die Sakramente aufhören, a. 4.

3. Die Wirkung der Sakramente, qu. 62.—64., ist teils die Vermittlung von Gnade, teils die Einprägung eines Charakters oder Zustandes.

Die Gnadenwirkung der Sakramente, qu. 62. Die Sakramente sind nicht nur der äußere Anlaß oder das Symbol der innern Gnadenwirkung, sondern sie verhalten sich dazu wie das Werkzeug zu der ersten Ursache, die für die Gnade allein Gott sein kann, sie sind also die werkzeugliche oder Instrumentalursache der Gnade[1]), a. 1., und bewirken als solche noch etwas über die heiligmachende Gnade und die Gaben des hl. Geistes hinaus, nämlich die den einzelnen Sakramenten entsprechenden besondern Gnaden, a. 2. Darum muß man auch sagen, daß die Sakramente die Gnade nicht nur sinnbilden, sondern auch enthalten, nämlich wie die Wirkung im Instrument enthalten ist, a. 3., und somit haben sie wirklich eine bewirkende Kraft in sich, wenn auch nicht die prinzipale, sondern eine vermittelnde, a. 4.; die prinzipale Kraft dagegen haben sie allein aus dem Leiden Christi, das alle Erlösungsgnade verdiente, weshalb der hl. Augustinus lehrt, daß aus der geöffneten Seitenwunde Christi das Blut in die Sakramente geflossen, a. 5., und darum hatten selbst alle alttestamentlichen Sakramente nur eine Kraft im Leiden Christi, insofern sie nämlich den Glauben daran erweckten

[1]) Danach lehrt Thomas einen physischen, nicht nur wie die Scotisten, einen moralischen Zusammenhang zwischen Zeichen und Gnadenwirkung.

und darstellten und durch diesen Glauben rückwirkend das Leiden Christi den Vätern Gnade verdiente, a. 6.

Die Einprägung eines Charakters, qu. 63., ist eine fernere Wirkung einiger Sakramente. Es haben nämlich die Sakramente einen doppelten Zweck: einerseits sollen sie ein Heilmittel gegen die Sünde sein, andrerseits sollen einige zum christlichen Kulte tauglich machen; wie nun der Soldat zu seinem Dienst mit einem Kennzeichen ausgezeichnet wird, so soll auch der Christ zu diesem Kult oder Dienst Gottes gekennzeichnet werden, a. 1. Der Kult aber ist teils ein aktiver, teils ein passiver, indem durch ihn entweder Göttliches vermittelt oder empfangen wird, durch Priester oder Laien, zu beidem aber ist eine gewisse Macht und Fähigkeit notwendig und diese vermittelt der Charakter; deswegen gehört er in die Kategorie der Qualitäten und zwar der Fähigkeiten, a. 2. Der ganze christliche Kult aber wurzelt im und wird abgeleitet aus dem Priestertum Christi, und darum wird durch den Charakter, genauer bestimmt, dem Christen irgendwie der priesterliche Charakter Christi eingeprägt; er nimmt an seinem Priestertume teil, a. 3. Da nun der göttliche Kult in gewissen Akten besteht, diese aber von den Seelenvermögen ausgehen, so sind diese, und nicht die Wesenheit der Seele als solche, Träger oder Subjekt des Charakters, a. 4., und weil dieser eine Art Teilnahme am Priestertum Christi, dieses aber ein ewiges ist, so hat auch der Charakter etwas Unauslöschbares, a. 5. Einen solchen unauslöschbaren Charakter aber drücken nur jene Sakramente ein, die zum göttlichen Kulte, resp. zu gottesdienstlichen Handlungen aktiv oder passiv tauglich machen, und das sind die Priesterweihe und die Taufe und deren Vollendung, die Firmung, a. 6.

4. Die bewirkende Ursache der Sakramente, qu. 64., ist teils eine ursprüngliche, teils eine werkzeugliche, und diese selbst wieder eine erste und untergeordnete. Die erste oder

autoritative Ursache der innern Gnadenwirkung der Sakramente ist allein Gott, da die bewirkende Ursache der Gnade nur Gott sein kann, a. 1. Darum kann auch nur Gott an eine Handlung sakramentale Wirkung knüpfen, und so können die Sakramente nur göttlicher Einsetzung sein, a. 2. Weil nun Christus Gottmensch ist, so konnte er als Gott Sakramente einsetzen und durch sie die Gnade bewirken; als Mensch aber ist er die verdienstliche und erste werkzeugliche Ursache der Sakramente, da er durch sein Leiden die Gnade verdient und, wegen der hypostatischen Verbindung der Menschheit mit der Gottheit, der Mensch Christus das eminente und erste Werkzeug Gottes ist, so daß in seinem Leiden und auf seinen Namen die Sakramente wirken und er sie einsetzen und auch ohne sie die gleiche Wirkung hervorbringen konnte; darum ist Christus als Mensch gleichsam das Sakrament oder Gnadenmittel schlechthin und der erste Minister oder Spender der Sakramente, a. 3. — Daneben sind aber auch sekundäre Minister oder Spender der Sakramente notwendig; diesen hätte er wegen seiner Gnadenfülle die Macht, selber die Gnadenmittel zu bestimmen, oder auch ohne solche die Gnade auszuteilen verleihen können; allein es war entsprechender, daß er selber diese Anordnungen traf und die Spender nur in seinem Namen die Sakramente zu verwalten hatten, a. 4. So sind dieselben die Werkzeuge Christi, das Werkzeug aber wirkt in Kraft seines Bewegers, deshalb können auch schlechte Minister die Sakramente spenden; ihre Wirkung ist nicht abhängig von der Heiligkeit des Spenders, a. 5.; dagegen sündigen solche durch ihre Unwürdigkeit, a. 6.; immerhin aber war es doch entsprechender, daß gebrechliche Menschen und nicht Engel die Sakramente spenden, a. 7. Ist so zur Gültigkeit des Sakramentes die Heiligkeit des Spenders nicht notwendig, so aber doch die Intention mit dem vorgenommenen Akt oder Zeichen wirklich das betreffende Sakrament zu spenden, denn das Zeichen ist an und für sich etwas In-

differentes, wie z. B. die Abwaschung mit Wasser, und wird darum erst durch die bestimmte Absicht zum Zeichen für etwas Bestimmtes, also hier zum Sakramente, a. 8.; aber ebenso gehört zur Wirksamkeit des Sakramentes wieder nicht der Glaube des Spenders, denn er handelt nur als Werkzeug, während das Sakrament in der Kraft Christi wirkt, a. 9.; und sogar eine böse Absicht des Spenders hebt die Wirkung des Sakramentes nicht auf, wenn er nur wirklich ein Sakrament spenden, resp. mit dem Akt thun will, was die Kirche damit gethan wissen will, a. 10.

5. Die Zahl der Sakramente, qu. 65. — Passend sind nun von Christus sieben solcher Sakramente eingesetzt. Da nämlich dieselben zur Vollendung des christlichen Lebens im Dienste Gottes und als Heilmittel gegen die Sünde gegeben sind, so müssen sie ähnlich das geistige Leben fördern, wie das leibliche sich entwickelt. Darum, wie der Mensch zum natürlichen Leben geboren wird, darin unter besonderer Kraftunterstützung zur Mündigkeit heranwachst, es nähren muß durch Speise, und in Krankheit Heilmittel, im Todeskampfe Stärkung bedarf und als Glied der Gesellschaft einen Stand einnehmen muß: so muß auch der Mensch zum übernatürlichen Leben geboren werden und das geschieht durch die Taufe; er bedarf der Kräftigung zur geistigen Mündigkeit und einer höhern Speise, diese bieten ihm die Firmung und Eucharistie; Buße und letzte Oelung sind die geistigen Heilmittel und zu den zwei kirchlichen Ständen, dem Priester- und Laienstand, vermitteln die nötigen Amtsgnaden die Priesterweihe und das Sakrament der Ehe, a. 1. Es werden auch die Sakramente in richtiger Weise nach ihrer Ueber- und Unterordnung und Notwendigkeit in dieser Reihenfolge aufgezählt, a. 2.; unter allen aber nimmt die Eucharistie die centralste Stellung ein, weil sie die Gnadenquelle selbst enthält, und weil fast alle andern Sakramente auf sie hingeordnet sind oder im hl. Opfer konfiziert werden; dagegen

unter der Rücksicht der Notwendigkeit ist das wichtigste die Taufe, a. 3., während die andern Sakramente, je unter verschiedener Rücksicht betrachtet, mehr oder weniger notwendig sind, a. 4.

B. Specielle Sakramentenlehre, qu. 66. — Suppl. qu. 69.

Nach dieser allgemeinen Vorerörterung sind nun die Sakramente im einzelnen zu behandeln; sie werden alle in diesem einheitlichen Organismus, wie er soeben dargelegt wurde, aufgefaßt, und darin liegt der spekulative Wert der ganzen Entwicklung; dabei kommen bei jedem Sakrament näher in Betracht: Wesen, Einsetzung, Spender, Empfänger, Wirkung und Ritus (cf. Einltg. zu qu. 66.).

1. Die Taufe, qu. 66.—72.

Das erste Sakrament ist die Taufe; sie ist im Organismus der Sakramente zu fassen als das Sakrament der Wiedergeburt zum übernatürlichen Leben, und es ist an ihr näher zu untersuchen ihr Wesen selbst und dann die Vorbereitungen zur Taufe.

1. Die Taufe als solche, qu. 66.—70. — Dabei ist zu betrachten: Wesen und Einsetzung, Spender, Empfänger und Wirkung des Sakramentes.

a. Wesen und Einsetzung, qu. 66. — Die Taufe kann kurz definiert werden als Abwaschung des Menschen mit Wasser zur innern Heiligung, a. 1.; eingesetzt wurde sie von Christus endgültig nach seinem Leiden, weil in Kraft dieses Leidens getauft, und der Getaufte nach der Aehnlichkeit des Auferstandenen geistig umgestaltet wird[1]); doch erhielt

[1]) Es ist dies der Grundgedanke, der durch die ganze Lehre von der Taufe durchgeführt und aus dem alles Einzelne abgeleitet wird: durch die Taufe wird der Mensch Christus und seinem Leiden inkorporiert.

das Taufwasser seine Kraft schon mit der Taufe Jesu im Jordan, a. 2. — Bestimmt man das Wesen der Taufe näher nach Form und Materie des Sakramentes, so erscheint als **Materie** das Wasser, das in passender Weise die Wirkungen der Taufe, die Wiedergeburt, die Reinigung und Heiligung symbolisiert, a. 3., und so lange als gültige Materie gebraucht werden kann, als es im Wesentlichen noch Wasser ist, a. 4. Die **Form** der Taufe ist die mit der Anwendung des Wassers verbundene Tauffformel: „ich taufe dich im Namen des Vaters" 2c., und es ist auch diese Taufformel eine durchaus entsprechende, indem darin der Spender des Sakramentes und die bewirkende Ursache der innern Heiligung, die heiligste Dreifaltigkeit, ausgedrückt wird, a. 5.; nur auf besondere Offenbarung hin konnte auch in einzelnen Fällen die Taufe auf den Namen Jesu genügen, insofern darin die ganze Trinität mit inbegriffen ist, a. 6. — Die specielle Anwendung dieser Materie und Form ist für die Gültigkeit der Taufe von nebensächlicher Bedeutung; in der ältern Zeit wurde sie durch Untertauchen im Wasser erteilt, und es symbolisiert das schön das der Sünde Absterben nach der Aehnlichkeit des Begräbnisses Christi, doch genügt auch die Uebergießung und Besprengung, weil auch das noch eine Abwaschung ist, a. 7.; noch weniger wesentlich ist die dreimalige Untertauchung oder Begießung, doch wird sie passend wegen der Trinität, auf die hin getauft wird, so angewendet und dürfte, nachdem die Kirche sie vorgeschrieben, ohne schwere Sünde nicht unterlassen werden, a. 8. Weil dann die Taufe einen bleibenden Charakter einprägt und wie es nur Eine natürliche Geburt, so auch nur Eine übernatürliche Wiedergeburt gibt, so kann die Taufe nicht wiederholt werden, es ist also die Wiedertaufe unstatthaft, a. 9. — Mit der Taufe verbindet die Kirche noch gewisse **Ceremonien**, die zwar nicht zu ihrem Wesen und Gültigkeit gehören, aber doch erbaulich, von tiefem Sinne und von heilsamem Ein-

fluß gegen die Einwirkung des bösen Feindes sind, so: der Gebrauch des Oeles, resp. Chrismas, wodurch der Täufling zum Kämpfer Christi gesalbt wird, die Anziehung des weißen Gewandes, was das Kleid der Gnade bedeutet, und die besondern Feierlichkeiten der Taufe am Samstag vor Ostern und Pfingsten, was auf die Beziehung der Taufe zum Tode Christi, zur Trinität und dem hl. Geist hindeutet, a. 10. (über die Exorzismen cf. qu. 71.). — Ist so die Taufe wesentlich eine Wassertaufe, so können aber doch für sie, bei deren Unmöglichkeit, gewisse Ersatzmittel eintreten, nämlich die Begierdtaufe und die Bluttaufe, weil der hl. Geist als die erste Ursache der Taufgnade diese auch ohne das äußere Mittel unmittelbar erteilen kann, a. 11., und da denn ist offenbar die Bluttaufe die vorzüglichste, weil damit der Täufling unmittelbar dem Leiden Christi, auf das hin getauft wird, verähnlicht und die Liebe Gottes am vollkommensten vom hl. Geist in die Seele ausgegossen wird, a. 12.

b. Spender des Sakramentes, qu. 67., ist zwar primär Christus (cf. qu. 64 und Joh. 1, 33), allein die sichtbare Taufe fordert sichtbare Stellvertreter Christi, und so wollte man schon behaupten, die Spender der Taufe seien die Diakonen; jedoch ergibt schon der Name des Diakon, daß er nur der Gehilfe des Priesters ist und so auch im Taufen, a. 1., und so ist der eigentliche Spender des Sakramentes der Priester, a. 2. Weil aber die Taufe das zum Heile notwendigste Sakrament ist, so ordnete es die göttliche Güte, daß im Notfall auch der Laie taufen kann, a. 3., auch Frauenspersonen, a. 4., ja sogar ein Nichtgetaufter, a. 5.; doch soll immer, wie es schon die Taufformel fordert, nur Einer taufen, a. 6. — Bei der Taufe werden dann passend sog. Paten beigezogen, wie auch den Kindern neben den Eltern Erzieher beigegeben werden, doch gehört dies nicht zum Wesen der Taufe, a. 7., und weil die Paten gleichsam die geistigen Gehilfen und Erzieher des Täuflings sind,

so tritt auch für sie eine Pflicht der Stellvertretung in der religiösen Erziehung ein, wenn die Eltern ihre Pflicht hierin durchaus vernachlässigen, a. 8.

c. Empfänger des Sakramentes, qu. 68., ist jeder noch nicht Getaufte. Ohne Christus gibt es nämlich kein Heil, durch die Taufe aber wird der Mensch Christus inkorporiert, ein Glied seines mystischen Leibes und dadurch des Heiles teilhaft, und deshalb ist jeder zur Taufe verpflichtet, als wie zum Mittel des Heiles, a. 1. Darum kann auch niemand ohne die wirkliche Taufe, oder wo diese unmöglich ist, nicht ohne die Begierdtaufe die Seligkeit erlangen, a. 2. Weil nun die Taufe gegen die Erbsünde und gegen die persönlichen Sünden ist, so sind auch die Kinder zu taufen und zwar sobald als möglich, wegen der Gefahr des Todes; die Erwachsenen aber nach genügendem Unterricht und Vorbereitung, a. 3. Befindet sich der Erwachsene in persönlicher schwerer Sünde, so muß er vor der Taufe sie bereuen und den Vorsatz haben, ein neues Leben zu beginnen, a. 4.; jedoch ist ihm keine Buße aufzuerlegen, da der Tod Christi, dem er inkorporiert wird, übergenügend ist, um alle Sünden und Strafen zu sühnen, a. 5.; auch muß er seine Sünden nicht beichten, sondern kann höchstens, wenn er will, sie aus besonderer Reue bekennen, a. 6. Weil dann mit der Taufe ein neues Leben begonnen werden soll, so muß der Täufling gerade so den Willen haben, das Sakrament zu empfangen, wie er dieses neue Leben will, es ist in ihm also die Intention nötig, a. 7. Der Glaube ist nötig zur Erlangung der Taufgnade, denn ohne Glaube keine Rechtfertigung; dagegen hängt die andere Wirkung der Taufe, die Einprägung des Taufcharakters, nicht vom Glauben ab, a. 8. — Obwohl dann jene Akte des Willens und des Glaubens von den unmündigen Kindern nicht können erweckt werden, so sind doch auch sie zu taufen zur Tilgung der Erbsünde, und damit sie nachher um so fester können im

Glauben erzogen werden, a. 9. Kinder von Heiden und Juden aber dürfen nur getauft werden, wenn sie schon über genügenden Verstand und Freiheit verfügen und die Taufe wünschen, vorher stehen sie unter der Gewalt der Eltern, es gilt deren Wille für sie, weshalb auch die Kinder im alten Bund gerechtfertigt wurden im Glauben der Eltern, und darum dürfen sie nicht gegen deren Willen getauft werden, auch wegen der Gefahr des Rückfalls, a. 10.; noch nicht geborene Kinder können im Notfall getauft werden, wenn das Sakrament wirklich erteilt werden kann, a. 11. Von den Wahnsinnigen und Blödsinnigen gilt, was von den unmündigen Kindern, wenn sie nie beim klaren Bewußtsein waren, sonst aber ist an ihnen zu handeln nach der Intention, die sie in lichten Augenblicken äußerten, a. 12.

d. Die Wirkung der Taufe, qu. 69., erklärt sich aus ihrem Wesen. Weil durch dieselbe der Täufling dem Tode Christi inkorporiert wird, so wird durch sie vorab die Schuld aller Sünden getilgt, indem der Getaufte der Sünde abstirbt und zu einem neuen Leben ersteht, a. 1.; es wird auch alle Strafe der Sünde aufgehoben, indem durch die Inkorporation in das Leiden Christi es ist, als ob der Getaufte selbst in und mit Christus für die Sünde gelitten hätte, das Leiden Christi aber eine übergenügende Sühne für alle Sünden ist, a. 2. Dagegen werden mit der Taufe nicht alle Sündenfolgen aufgehoben, es bleiben die sog. Poenalitäten, das Leiden und die Versuchung zur Sünde, und das wieder wegen der Inkorporation in Christus, damit die Glieder des mystischen Leibes Christi nach seiner Aehnlichkeit müßten kämpfen und so zu einer um so größern Siegeskrone gelangen, a. 3. Weil dann von Christus das Leben auf seine Glieder übergeht, so gehen durch die Einverleibung in ihn durch die Taufe auf diese auch die Gnade und die eingegossenen Tugenden über, a. 4., und zwar in den zum Vernunftgebrauch Gelangten auch deren Lebensbethätigung

in christlicher Erkenntnis und Leben, a. 5., während den unmündigen Kindern wohl der habitus der Gnade und der Tugenden, aber noch nicht deren Bethätigung mitgeteilt ist, a. 6. Daraus ergibt sich endlich auch, daß mit der Taufe die Pforte des Himmels geöffnet ist, indem alle Hindernisse aufgehoben sind, die dem Eintritt in den Himmel entgegenstehen, a. 7. — Dieses sind also die Wirkungen der Taufe, die in allen, die dem Sakrament kein Hindernis entgegensetzen, im Wesentlichen die gleichen sind, während immerhin, je nach der größern oder geringern Vorbereitung oder nach der besondern Gnadenwahl Gottes dem einen mehr, dem andern weniger Gnade verliehen wird, a. 8. Wer aber dem Sakrament ein von der Gnade trennendes Hindernis entgegensetzt, in dem bewirkt es nur den sakramentalen Charakter, a. 9., während die Gnade erst eintritt, wenn dieses Hindernis gehoben wird, a. 10.

2. Die Vorbereitungen zur Taufe, qu. 70.—72., sind vor Christus die Beschneidung, die eine Art unvollkommener Ersatz derselben war, und bei der Taufe selbst der Unterricht und die Exorcismen.

Die Beschneidung, qu. 70., war ein Vorbild und eine Vorbereitung der Taufe, denn die Taufe ist ein äußeres Bekenntnis des Glaubens und ein Aufnahmsakt in die Gemeinschaft der Gläubigen, und dasselbe war für den vorchristlichen wahren Glauben auch die Beschneidung, a. 1., und sie wurde gerade zu der Zeit, nämlich unter Abraham eingeführt, als wegen dem Ueberhandnehmen des Heidentums ein äußeres Glaubensbekenntnis und bei der Fortbildung der wahren Religion aus der patriarchalen familiären Form in die nationale und kirchliche eine Aufnahmsformel notwendig geworden war, a. 2.; passend aber wurde gerade dieses Zeichen der Beschneidung angeordnet, um damit den Glauben an den aus dem Geschlechte Abrahams hervorgehenden Messias zu bekennen und ein bezeichnendes Heil-

mittel gegen die Erbsünde und Konkupiscenz zu bieten, die besonders in der Generation wurzeln, a. 3. Dem entsprachen darum auch die Wirkungen der Beschneidung, die zwar nicht durch sich, sondern in dem durch sie dargestellten und erweckten Glauben an den kommenden Messias wirkte: es wurde durch sie die Erbsünde und auch die persönlichen Sünden, wenn auch nicht mit allen Strafen nachgelassen, die Gnade erteilt, wenn auch in geringerm Maße, als in der Taufe, und so die Möglichkeit der Erlangung des ewigen Endzieles wiedergegeben, wenn auch der Himmel noch bis zum Tode Christi verschlossen blieb; so war also zur Zeit des geschriebenen Gesetzes der Glaube an den kommenden Erlöser, durch die Beschneidung dargestellt, das eigentliche Erlösungsmittel, während vor dem geschriebenen im Naturgesetz nur dieser Glaube ohne äußeres Zeichen rechtfertigte, a. 4.

Die unmittelbare Vorbereitung zur Taufe sind die Katechese und die Exorcismen, qu. 71. Die Katechese oder der Unterricht muß der Taufe vorausgehen, weil diese wesentlich das Sakrament des Glaubens und das feierliche Bekenntnis desselben ist und deshalb muß der Täufling zuerst darin unterrichtet sein; für die unmündigen Kinder legt das Bekenntnis der Pate ab, mit der Verpflichtung, im Notfall für den richtigen Unterricht zu sorgen, a. 1. Die Exorcismen werden vor der Taufe vorgenommen, um die Hindernisse des Heils besonders von Seite des bösen Feindes vor der Begnadigung zu beseitigen; zu dem Zweck wird die Anhauchung und Segnung vorgenommen, um die Herrschaft des bösen Feindes über den sündigen Menschen aufzuheben; Salz und Speichel sollen Sinn und Gehör für die aufzunehmende christliche Lehre vermitteln und die Salbung zum Kampfe gegen den bösen Feind stärken, a. 2. Es bedeuten aber diese Handlungen nicht nur das, sondern sie bewirken es auch auf den Befehl der Kirche hin, indem die innern und äußern Hindernisse des Heils wirklich beseitigt

oder doch überwunden werden, a. 3. In der altkirchlichen Zeit nun wurden diese Katechese und Exorcismen besonders von den Diakonen vorgenommen, doch ist der Priester noch mehr deren offizieller Minister, da ja der Diakon nur der Gehilfe des Priesters ist, a. 4.

2. Die Firmung, qu. 72.

Auf die Taufe folgt die Firmung; wie jene das Sakrament der Wiedergeburt ist, so diese die Erhebung der Gotteskindschaft zum Vollalter der Mündigkeit.

Es ist die Firmung ein wirkliches Sakrament, denn das ist die göttliche Heilsordnung, daß wo in der Entwicklung des übernatürlichen Lebens eine besondere Gnade notwendig ist, dafür ein Sakrament angeordnet wurde; nun aber ist nach der Wiedergeburt durch die Taufe eine besondere Stärkung notwendig bei der Erhebung zur geistigen Mündigkeit, und diese vermittelt eben die Firmung; eingesetzt aber wurde sie von Christus durch die Verheißung des hl. Geistes und sie ist zum Heile notwendig, wie das Mittel zur vollkommenen Heilsgnade, a. 1.

Die Materie des Sakramentes ist das Chrisma, d. i. eine Mischung von Olivenöl und Balsam, und es symbolisiert diese Materie passend Wesen und Wirkung der Firmung: denn das Oel ist ein Sinnbild der Gnadenfülle, und der Balsam bedeutet den Wohlgeruch der guten Werke, den nun der Herangereifte, der mit der Mündigkeit in die Oeffentlichkeit hinaustritt, verbreiten soll, a. 2. Zur Gültigkeit des Sakramentes gehört dann, daß das Chrisma vom Bischof geweiht sei; denn die Materie einiger Sakramente hat von Christus selbst durch deren Gebrauch ihre Kraft und Weihe erhalten, wie das Taufwasser; Oelungen aber nahm er nicht vor und deshalb muß das Oel zuerst vor dem Gebrauche geweiht werden, a. 3.

Die Form des Sakramentes sind die mit der Salbung und Handauflegung verbundenen Worte: „ich bezeichne dich mit dem Zeichen des Kreuzes und stärke dich mit dem Chrisma des Heils im Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes, Amen". Damit ist alles gesagt, was die Oelung in ihrem Wesen und ihrer Wirkung näher bestimmen soll: die Kräftigung zur Mündigkeit und zum Kampfe unter der Fahne des Kreuzes, und darum bildet das die eigentliche Form der Firmung, die jedenfalls die Apostel von Christus überkommen und die sich in der Tradition erhalten hat; in der Apostelzeit kam aber die Fülle des hl. Geistes auch oft unmittelbar in wunderbarer Weise auf die Gläubigen und dann wurde selbstverständlich diese Form hinfällig, a. 4.

Die Wirkung der Firmung ist zunächst die Einprägung eines bleibenden Charakters; dieser besteht allgemein bestimmt, wie sich früher gezeigt, in der Weihe oder Gewalterteilung zu gewissen religiösen Handlungen, und so wird hier besonders die Macht erteilt, den Glauben öffentlich auch gegen die Feinde desselben zu bekennen: es erhält der Firmling den Charakter eines Soldaten Christi, a. 5. Darum setzt aber auch die Firmung notwendig den vorherigen Empfang der Taufe voraus, denn es muß einer zuerst geboren sein, bevor er zur Mündigkeit sich entwickeln kann, a. 6. — Eine fernere Wirkung des Sakramentes ist dann die Vermehrung der heiligmachenden Gnade, denn nach Akt. Apost. 8 wird durch die Handauflegung der Apostel der hl. Geist verliehen, das aber geschieht nicht ohne Gnade; die Vermehrung setzt aber den Besitz voraus und deshalb sollen die Firmlinge im Stande der Gnade sich befinden; wäre das ohne ihr Wissen nicht der Fall, so würde dann die Firmung auch diesen Mangel ergänzen; dazu kommt dann noch die gratia specialis, die specielle Gnade, wozu dieses Sakrament eingesetzt wurde, also die Stärkung zum mutigen Bekenntnis des Glaubens, a. 7.

Empfänger der Firmung kann jeder Getaufte und noch nicht Gefirmte sein, auch das Kind oder der Greis oder der Sterbende, und Personen des männlichen oder weiblichen Geschlechtes, denn die Entwicklung der Seele ist nicht wie die des Leibes, sie wachst in ein ewiges Leben hinüber, erhält dafür durch das Sakrament den Charakter einer Vollendung und so auch eine höhere Glorie, auch kann und soll das Weib so gut wie der Mann für den Glauben kämpfen, a. 8.

Passend und sinnreich sind die Ceremonien der Firmung, a. 9.—12. Auf der Stirne wird mit dem Kreuzzeichen dieselbe erteilt, denn die Stirne ist der offenste Teil des menschlichen Leibes und darum soll vor allem da der Soldat Christi mit dem Zeichen des Kreuzes, wie der weltliche Soldat mit dem Heereszeichen bezeichnet werden, auf daß er frei und offen den Glauben bekenne; auf der Stirne auch zeigen sich im Erbleichen und Erröten Angst und Scham, und so soll die Firmung gegen Angst und Scham wegen des Glaubensbekenntnisses stärken, a. 9. Der Firmling wird dann von einem Paten gehalten; das bedeutet, daß vor allem der Heranwachsende der Leitung, der Soldat der Führung bedarf, welche Pflicht der Pate, wo es nötig ist, übernimmt, a. 10. Nur der Bischof spendet in der Regel die Firmung, er ist minister ordinarius, ein Priester nur ausnahmsweise auf päpstliche Erlaubnis hin, und das nach dem Beispiel der Apostel (Act. 8), die die Erteilung der Firmung sich vorbehielten und weil das Sakrament der Fülle und Vollendung in der Taufgnade von dem am passendsten erteilt wird, der die Fülle der sakramentalen Gewalt besitzt, a. 11. Endlich weil die Kirche in ihren Anordnungen sicher von der Weisheit Christi geleitet wird, so sind auch die übrigen Anordnungen bezüglich der Firmung, wie, daß sie besonders nach der Pfingsttaufe erteilt, wenn möglich nach vorherigem Fasten empfangen, und daß das Chrisma am hohen Donnerstag in Verbindung

mit dem hl. Opfer geweiht wird, sinnvoll und voll Weisheit, a. 12.

3. Die Eucharistie, qu. 73.—84.

Das durch die Taufe begründete, durch die Firmung zur Mündigkeit gebrachte übernatürliche Leben der Seele erhält durch die Eucharistie seine höhere Speise und unter dieser Rücksicht wird das dritte Sakrament betrachtet und daran näher untersucht: Wesen, Materie, Form, Wirkung, Empfänger, Spender und Ritus desselben.

1. Wesen des Sakramentes, qu. 73. Die Eucharistie ist ein wahres Sakrament; denn auch hier gilt wieder der Grundsatz: wo im geistigen Leben eine besondere Unterstützung notwendig ist, da ist dafür ein Sakrament eingesetzt. Wie nun im natürlichen Leben nach der Geburt und neben der besondern Unterstützung bei der Entwicklung zur Mündigkeit, der Mensch der Speise bedarf zur Erhaltung des Lebens, so bedarf er auch auf übernatürlichem Gebiet nach der geistigen Wiedergeburt und Stärkung durch die Firmung eine übernatürliche Speise, und dafür ist eben die Eucharistie als ein weiteres Sakrament da, a. 1., und zwar bilden dabei deren zwei Gestalten, Brot und Wein, doch nur Ein Sakrament, da zum Begriff der Nahrung Speise und Trank gehören, a. 2. Daraus ergibt sich auch die Notwendigkeit des Sakramentes zum Heil, es ist so notwendig wie die Speise zum Leben, dabei ist aber zu unterscheiden Sache und Sakrament; das Sakrament hat zu seinem Inhalt die Verbindung mit Christus, seinem Tod und seinem mystischen Leibe der Kirche und die sind zum Heile unbedingt notwendig, während das Sakrament, wenn sein Empfangen unmöglich ist, durch jene geistige Verbindung ersetzt werden kann, a. 3. — Nach dem Wesen richten sich die Namen; darum heißt die Eucharistie Kommunion eben wegen dieser Verbindung mit Christus und seiner Kirche, Opfer als An-

denken an den Tod Christi, viaticum als Wegzehrung zur Reise in die Ewigkeit, Eucharistie als Unterpfand der Gnade für die Glorie und wegen der Danksagung Christi bei deren Einsetzung, a. 4. Diese Einsetzung aber geschah beim letzten Abendmahl und das war auch der passendste Anlaß dafür, daß er nämlich unmittelbar vor seinem sichtbaren Hingang aus der Welt bei seinem Leiden, seine sakramentale Gegenwart, das Andenken an sein Leiden und sein Testament uns bot, a. 5., und darum ist auch das vollkommenste Vorbild des Sakramentes das Paschamahl, an das sich die Einsetzung anschloß, während einzelne Seiten seines Wesens andere Vorbilder, wie das Manna, die Schaubrote, das Opfer Melchisedechs, darstellten, a. 6.

2. Die Materie des Sakramentes, qu. 74.—78., ist Brot und Wein, die dann in den Leib und das Blut Christi verwandelt werden; deshalb ist dabei näher zu betrachten: die Art der Materie, ihre Verwandlung, die Existenzweise Christi im Sakrament und die Existenzweise der verbleibenden Gestalten.

a. Die Art der Materie, qu. 74., ist Brot und Wein, denn das ist die Einsetzung Christi und die Wahl dieser Stoffe entspricht am besten dem Wesen des Sakramentes, denn sie stellen vor allem Speise und Trank dar und symbolisieren durch ihre Trennung den Tod Christi, durch ihre Zusammensetzung die Einheit der Gläubigen in der Kirche, a. 1. Davon kann dann nach dem Bedürfnis der Gläubigen eine beliebige Quantität konsekriert werden, a. 2. Das Brot aber muß von Weizen oder wenigstens aus Getreide, das noch aus Weizensamen entsteht, sein, denn das ist Brot im gewöhnlichen Sinn, und das eigentliche Brot, wie es dem Sakrament geziemt, a. 3.; dabei ist es für die Gültigkeit des Sakramentes an und für sich nicht wesentlich, ob das Brot gesäuert oder ungesäuert sei, obwohl die abendländische Praxis sowohl wegen dem Gebrauch ungesäuerten Brotes beim

Paschamahl, als auch wegen dem moralischen Sinn (1. Kor. 5, 7) passender ist, a. 4. Der Wein muß Wein vom Weinstock sein, denn nur dieses ist Wein im eigentlichen Sinne und hat die wahre sinnbildliche Bedeutung für das Sakrament, a. 5. Dem Weine wird etwas Wasser beigemischt, weil jedenfalls auch Christus bei der Einsetzung nach orientalischer Uebung gemischten Wein gebrauchte und weil damit tiefsinnig der Tod Christi, d. i. das Ausscheiden von Blut und Wasser aus der Seite Christi und die Wirkung des Sakramentes, die Vereinigung des Christen mit Gott gesinnbildet wird, a. 6. Doch gehört immerhin diese Mischung auch nicht zur Gültigkeit des Sakramentes, a. 7., und soll nur in kleiner Quantität angewendet werden, damit der Wein sicher Wein verbleibt, a. 8.

b. Die Verwandlung der Materie, qu. 75. — Diese Materie von Brot und Wein wird nun, wie der bis in die älteste Zeit bezeugte fortwährende Glaube der Kirche lehrt, durch die Konsekration wahrhaft in den Leib und das Blut Christi verwandelt. Ist nun das zwar ein Geheimnis, so erscheint es doch der Vernunft als durchaus entsprechend, daß nämlich, während die alttestamentlichen Opfer alle auf Christus hindeuteten, das neutestamentliche ihn wirklich enthalte, daß, der aus Liebe unsere leibliche Natur annahm und seine leibliche Gegenwart in der Glorie uns verspricht, in Liebe dieselbe auch auf dem Pilgerweg uns nicht entzieht, das auch geziemt der Vollkommenheit des Glaubens, dessen Gegenstand das Unsichtbare ist, a. 1. Deshalb bleibt nach der Konsekration die Substanz von Brot und Wein nicht mehr bestehen, denn eine lokale Bewegung des verklärten Leibes Christi im Himmel in die Hostie anzunehmen, ist unstatthaft, und so kann der Leib Christi in der Eucharistie nicht anders gegenwärtig werden, als durch Verwandlung der Brotsubstanz in denselben, a. 2.; darum wird auch nicht die Substanz des Brotes und Weines etwa annihiliert, wie auch

schon einige meinten, sondern wirklich verwandelt, a. 3. Das aber ist denkbar, nicht zwar nach Weise der natürlichen Veränderungen, die immer nur eine formale ist, sondern in Kraft der göttlichen Allmacht, die, wie sie die Substanzen schöpferisch gesetzt, auch das innerste Wesen schöpferisch umändern kann, a. 4. Dabei bestehen die Accidentien, die Gestalten der Brotsubstanz nach der Verwandlung fort, was die Vorsehung weise so geordnet, damit einerseits die grobsinnliche kaphernaitische Auffassung vom Genuß des Leibes Christi ferngehalten, und andrerseits das Verdienst des Glaubens ermöglicht werde, a. 5.; dagegen ist das ganze Wesen des Brotes mit Materie und Form, d. i. Gestaltungsprinzip desselben verwandelt, a. 6., und zwar, weil die Verwandlung in Kraft göttlicher Allmacht geschieht, so vollzieht sie sich augenblicklich, a. 7., und wird aus dem Brot der Leib Christi in einer Art und Weise, die mit der natürlichen Verwandlung und mit der Schöpfung etwas gemeinsam hat und darum nicht ein gewöhnliches Werden, sondern eben Transsubstantiation genannt wird, a. 8. Nach dieser Verwandlung ist nun einerseits Christus gegenwärtig, andrerseits verbleiben die Gestalten; es ist darum die Existenzweise beider näher zu betrachten.

c. Die Existenzweise Christi im Sakrament, qu. 76. Nach der Konsekration ist nach katholischem Glauben der ganze Christus gegenwärtig; dabei ist zu unterscheiden, was in Kraft des Sakramentes und was durch die natürliche Mitbegleitung gegenwärtig wird; in Kraft der Konsekration wird die Substanz des Brotes in die Substanz des Leibes Christi verwandelt und deshalb ist dieser zunächst gegenwärtig: weil dieser Leib aber ein lebendiger und verklärter ist, so ist damit auch wahrhaft verbunden und darum durch Mitbegleitung gegenwärtig die Seele und Gottheit Christi, a. 1.; ebenso ist unter der Gestalt des Brotes zunächst der Leib, durch Mitbegleitung aber auch das Blut gegenwärtig,

weil das zu einem lebendigen Leib gehört, und unter der Gestalt des Weines das Blut und durch Mitbegleitung der verklärte Leib; diese geheimnisvolle Trennung von Leib und Blut aber soll besonders den Opfertod Christi darstellen, a. 2. Weil dann die Natur oder Substanz eines Wesens in jeder Ausdehnung ganz vorhanden ist, so ist auch die Substanz des Leibes Christi ganz unter jedem Teile der Gestalten gegenwärtig, a. 3. Und weil von der Substanz die Quantität und die damit verbundenen Accidentien nicht real geschieden sind, so sind wieder durch natürliche Mitbegleitung diese irgendwie vorhanden, a. 4. Aber weil doch zunächst nur die Substanz da ist, so ist auch der Leib des Herrn nicht in Weise der körperlichen Ausdehnung, sondern in Weise der Substanz örtlich im Sakrament, a. 5., und deswegen kann man auch nicht direkt, sondern nur indirekt von einer Ortsbewegung in und mit dem Sakrament sprechen, a. 6. Endlich weil die Substanz als solche nur durch das Auge der Vernunft, nicht durch das körperliche Auge erkannt wird, so kann auch der Leib des Herrn im Sakrament hienieden nur durch das Auge des Glaubens, nicht sinnlich geschaut werden, während erst für den Verklärten der Glaube in Schauen übergeht, a. 7., und darum sind auch wunderbare Erscheinungen im Sakrament nicht die sakramentale Existenzweise Christi, sondern entweder aus einem wunderbaren Einfluß auf die Sinne des Schauenden oder aus einer momentanen Hervorkehrung einzelner in der Substanz ruhender Accidentien zu erklären, a. 8.

d. Die Existensweise der sakramentalen Gestalten, qu. 77. Nach der Konsekration bleiben die Gestalten von Brot und Wein fortbestehen und es fragt sich, wie das zu denken. Offenbar nun werden sie nicht die Accidentien der Substanz des Leibes Christi, denn der menschliche Leib kann keine solche Accidentien haben; sie haften auch nicht mehr an ihrer eigenen Substanz, weil diese verwandelt ist, und

deshalb nimmt man am besten an, weil Gott die erste erhaltende Ursache von Substanz und Accidenz ist, daß er durch seine Allmacht die Accidentien in ihrem Sein erhält, a. 1.; und da der nächste Träger der Accidentien die Quantität der Ausdehnung ist, so wird diese nun an Stelle der Materie der nächste Träger derselben und sie haben in ihr das gleiche reale Sein wie früher an der Materie, a. 2. Deshalb, weil sie dieses reale Sein bewahren, so wirken sie auch nach außen auf anderes, wie vorher, a. 3. Darum können die Accidentien oder Gestalten auch korrumpieren, verderben, und wenn sie so weit verdorben werden, daß damit vor der Konsekration auch die Substanz des Brotes und Weines aufgehört hätte, so hört auch im Sakrament die reale Gegenwart der Substanz des Leibes Christi auf, a. 4. Weil dann die Korruption des einen die Entstehung eines andern zur Folge hat, so kann auch aus den korrumpierten Gestalten etwas anderes entstehen, a. 5.; ebenso weil die Gestalten ihre frühere Wirksamkeit beibehalten, so vermögen sie auch zu nähren, a. 6.; sie werden wirklich gebrochen, indem eben die Quantität der Ausdehnung, auf die das Brechen und Teilen geht, ihr Subjekt ist, und diese Brechung stellt das Geheimnis des Todes Christi dar, a. 7., und wie sie zerteilt werden können, so kann auch den Gestalten des Weines andere Flüssigkeit zugefügt werden, wo dann auch die sakramentale Gegenwart Christi aufhört, wenn dadurch vor der Konsekration die Substanz des Weines alteriert worden wäre, a. 8.

3. Die Form des Sakramentes, qu. 78., sind die Konsekrationsworte. Es unterscheidet sich durch sie dieses Sakrament von den sakramentalen Worten der andern Sakramente, indem dadurch nicht so fast der Gebrauch und die Wirkung bestimmt wird, als vielmehr die Verwandlung, und indem sie nicht aus der Person des Spenders, sondern aus der Person Christi gesprochen werden, da die Verwandlung nur

in der Kraft Christi sich vollzieht, a. 1. Näher betrachtet, sind die Worte sehr bezeichnend; es heißt, „das ist mein Leib", so daß mit dem „das" die Accidentien, mit dem „ist" das Plötzliche der Verwandlung angedeutet wird, a. 2., und die Formel über den Kelch bezeichnet zunächst die Verwandlung, dann die Kraft des Blutes Christi durch das Leiden, und endlich dessen Wirkung für Zeit und Ewigkeit, a. 3. Dabei wohnt diesen Worten die Kraft der Konsekration inne, nicht zwar primär, aber doch als werkzeugliche Ursache der Allmacht Christi, a. 4., und darum sind sie auch wahr und lebenskräftig, sie machen aus der Materie nicht nur ein Zeichen oder Sinnbild des Leibes Christi, sondern bewirken genau das, was sie sagen, a. 5., und zwar im Moment der Aussprache, nicht etwa erst nach Abschluß der zweiten Formel oder gar, wie einige griechische Theologen meinten, bei den Weihegebeten (der sog. Epiklesis) nach der Konsekration, a. 6.

4. Die Wirkung der Eucharistie, qu. 79. Bei den Wirkungen der Eucharistie ist zu unterscheiden, was dieselbe wirkt als Opfer und was als Sakrament; hier kommen besonders die letztern Wirkungen in Betracht. Nun verbindet die Eucharistie mit dem Leben und bewirkt darum Leben, sie wendet als geheimnisvolle Darstellung des Leidens Christi die Früchte desselben zu, sie wirkt als übernatürliche Speise auf das geistige Leben, ähnlich wie die leibliche Speise auf das leibliche, sie erhält, stärkt und heilt es, und als Sinnbild der Einheit der Gläubigen verbindet sie in christlicher Liebe mit ihnen; das alles aber kann nicht geschehen ohne Gnade und so ist die erste Wirkung der Eucharistie die Vermehrung der heiligmachenden Gnade, a. 1. Weil dann in ihr Christus empfangen und die Seele mit einer Speise genährt wird, die ewige Kraft hat, so ist eine fernere Wirkung der Eucharistie die Erlangung des ewigen Lebens, unvollkommen und anfänglich hienieden, in ihrer Kraft vollkommen

im Jenseits, a. 2. Auch Sündennachlaß ist eine Wirkung derselben, nicht zwar Nachlassung der schweren Sünde (außer es wäre der Empfänger im guten Glauben, nicht darin sich zu befinden), denn die Speise setzt das Leben des Genießenden voraus, a. 3., wohl aber Nachlassung von läßlichen Sünden, denn wie die Speise die Schwächung und Schäden der Natur heilt, so diese Speise solche geistige Schwächen, und ebenso hat die vermehrte Liebe Tilgung von läßlichen Sünden zur Folge, a. 4. Aus ähnlichen Gründen und als Opfer bewirkt die Eucharistie auch Nachlassung der Sündenstrafen, wenn auch nicht aller, a. 5., und gibt dem Menschen Kraft zur Ueberwindung künftiger Sünden und Schutz gegen die Einflüsse des bösen Feindes, a. 6. Diese Früchte nun kommen denjenigen zu, die von dem Opfer wirklich genießen, denjenigen aber, die nicht kommunizieren, nur die Früchte des Opfers, als solches, a. 7., und es werden auch dieselben nicht etwa verhindert durch begangene läßliche Sünden, wenn man fromm hinzutritt, wohl aber schädigen freiwillig unterhaltene läßliche Sünden seine Wirkung, insbesondere die Empfindung der Süßigkeit dieser Speise, a. 8.

5. Empfänger und Empfang des Sakramentes, qu. 80. bis 82. Es gibt eine zweifache Art des Empfanges der Eucharistie, die wirkliche und die geistliche Kommunion; letztere ist, ähnlich der Begierdtaufe, die Sehnsucht nach dem Empfang; auch sie hat eine Wirkung des Sakramentes, wenn auch eine unvollkommenere, als die wirkliche Kommunion, a. 1. Eigentlicher Empfänger des eucharistischen Christus ist dann allein der Mensch als Erdenpilger, währenddem die Engel und Seligen geistigerweise Christus in seiner wirklichen menschlichen Gestalt genießen durch die selige Anschauung im Himmel, a. 2. Von den Erdenpilgern dann können sowohl Gute als Böse das Sakrament empfangen und Christus beut sich auch den Bösen, so lange die Gestalten dauern, a. 3.; allein es ist dieser Empfang als Sakrileg eine schwere Sünde, a. 4.,

und überhaupt nächst dem Unglauben eine der schwersten Sünden, besonders wenn sie aus Verachtung, nicht nur aus Furcht begangen wird, a. 5., weshalb auch der Priester einem offenkundigen Sünder das Sakrament verweigern muß, a. 6. Die nächtliche Pollution, wenn sie nicht eine schwer sündhafte ist, kann nicht notwendigerweise, sondern nur aus einer gewissen Decenz vom Empfange fernhalten, a. 7. Nach einer weisen Vorschrift der Kirche ist ferner, außer bei der Wegzehrung, die vollständige Nüchternheit vor der Kommunion gefordert, a. 8. Schwachsinnigen darf dies Sakrament gereicht werden, wenn sie einigermaßen einen Begriff und Verehrung desselben besitzen, gänzlich des Vernunftgebrauches Beraubten nicht, außer beim Hinscheid, wenn sie früher jene Verehrung hatten, a. 9. Die tägliche Kommunion, obwohl sie an und für sich großen Nutzen hat, ist doch nicht allen nütze, sondern nur bei entsprechender guter Disposition, a. 10. Dagegen ist auch die gänzliche Enthaltung von der Kommunion unzulässig und das nicht nur wegen dem Kirchengebot, sondern an und für sich, weil alle sich mit Christus vereinigen müssen, und die geistliche Kommunion das Verlangen nach der wirklichen in sich schließt, das darum auch dann und wann erfüllt werden muß, a. 11. Endlich ist die Kommunion unter beiden Gestalten für den Priester wegen der Vollkommenheit des Opfers geboten, während die Laien, wegen der Gefahr der Verunehrung des Sakramentes, besser nur unter der Gestalt des Brotes kommunizieren, a. 12.

Anläßlich kann auch noch gefragt werden, wie es sich mit der Kommunion beim letzten Abendmahl verhielt, qu. 81. Wie nun Christus sich selbst zuerst taufen ließ, so hat er sicher auch nach der Konsekration zuerst selbst die eucharistische Speise genossen, nicht zwar als Gnadenmittel, aber zum Vorbild und mit der übernatürlichen Süßigkeit der Speise, und dabei war er eben in anderer Weise im Sakra-

ment und in den eigenen Gestalten und konnte darum sich so halten und genießen, a. 1. Ebenso hat er jedenfalls auch das Sakrament dem Judas gereicht, schon des Beispiels der Gerechtigkeit wegen, wie nicht offenkundige Sünder bei der Zulassung zur Kommunion zu behandeln sind, a. 2. Weil dann vor der Auferstehung der Leib des Herrn noch leidensfähig und die sakramentale Substanz mit demselben wesensgleich war, so war Christus beim Abendmahl auch an und für sich als leidensfähiger im Sakrament gegenwärtig, weil aber zum wirklichen Leiden der äußere verletzende Einfluß nötig, dieser aber im Sakrament nicht möglich ist, so war er auch nicht wirklich leidend darin, a. 3., und so auch nicht, wenn das Sakrament während seinem Leiden aufbewahrt worden wäre, a. 4.

6. Minister und Spender des Sakramentes, qu. 82., ist allein der geweihte Priester, denn die Konsekration geschieht nur in der Person Christi, und deshalb kann nur der konsekrieren, der von ihm dazu die Gewalt erhalten, das aber sind die Nachfolger derer, denen der Heiland gesagt: „dies thut zu meinem Andenken", a. 1., und so üben diese Gewalt, nach dem Vorbild der Apostel, die Neupriester schon aus in der Ordinationsmesse, a. 2. Wie Minister, sind dann die Priester auch die ordentlichen Ausspender der Eucharistie, indem nur die geweihte Hand das Sakrament berühren soll, a. 3. Weil aber die Eucharistie nicht nur Sakrament, sondern auch Opfer ist, zur Vollständigkeit des Opfers aber auch der Genuß davon gehört, so muß der celebrierende Priester das Sakrament unter beiden Gestalten auch genießen, auch wenn sonst niemand kommuniziert, a. 4. Nun kann der Minister ein würdiger oder unwürdiger sein; gewiß ist aber, daß auch der unwürdige Minister gültig konsekriert, denn er handelt nicht in eigener, sondern in der Person Christi, a. 5.; ebenso hat auch die Messe eines schlechten Priesters an und für sich als Opfer den gleichen Wert, und auch die Gebete, die er

dabei im Namen der Kirche spricht, dagegen fällt bei ihm selbstverständlich der Wert des Gebetes dahin, den dasselbe von der persönlichen Frömmigkeit und Heiligkeit hätte, a. 6. Selbst schismatische, häretische oder exkommunizierte Priester können noch gültig konsekrieren, weil sie wegen dem unauslöschlichen Priestercharakter die Gewalt dazu, die hier eine von der Person Christi und nicht nur von der Kirche übertragene, persönliche ist, noch besitzen, aber sie handeln unerlaubt, a. 7.; Aehnliches gilt von einem abgesetzten Priester, a. 8., und wie sie unerlaubt handeln, so ist es auch unerlaubt, der Messe solcher beizuwohnen oder die Kommunion von ihnen zu empfangen, a. 9. Dagegen wie so der unwürdige Minister nicht celebrieren darf, so darf der würdige das Celebrieren nicht gänzlich unterlassen, auch wenn er nicht Seelsorgspriester ist, weil das Sakrament auch seinen Wert als Opfer unmittelbar gegenüber Gott, nicht nur für das Volk hat, und deshalb soll er wenigstens an den höhern Festen celebrieren, a. 10.

7. Der Ritus des Sakramentes, qu. 83. — Betrachtet man abschließend den Ritus dieses Sakramentes, so ist daran das Eigentümliche, daß derselbe in der Weise eines Opfers vorgenommen wird, und so kommt noch der Opferritus des Sakramentes zur Behandlung[1]. Nun ist wirklich die Celebration der Eucharistie ein Opfer, denn sie stellt den Opfertod Christi am Kreuze dar, sie wendet die Früchte desselben zu, und weil hier wahrhaft Christus geopfert wird, so ist dies Opfer wesenhaft eins mit dem Kreuzopfer selbst, und nicht gibt es neben diesem ein anderes Opfer, a. 1. Der Ritus desselben ist von der Kirche näher bestimmt worden, und „weil diese, als vom hl. Geiste geleitet, hierin nicht irren kann" (cf. a. 5.), so läßt sich auch nachweisen, daß er

[1] In qu. 83. wird das Meßopfer und zwar besonders nach seiner liturgischen Seite behandelt; cf. die philosophisch-theolog. Abhandlung über das Opfer, II. II. qu. 85., p. 232.

überaus passend angeordnet ist, bezüglich Zeit, Ort, Wort und Ceremonien; bezüglich der Zeit: Das Opfer ist die Darstellung des Kreuzopfers und die Teilnahme an den Früchten desselben, deshalb wird es täglich gefeiert, weil wir täglich dieser Früchte bedürfen, und zu den Tagesstunden, da Christus gelitten, während sinnreich am Karfreitag nicht das Meßopfer, sondern nur das reale, blutige Kreuzopfer gefeiert wird, a. 2. — Ort und Geräte des Opfers sind bestimmt nach den Rücksichten der Ehrerbietigkeit gegen das Sakrament und der heiligen Wirkungen desselben; deshalb soll es in der Regel nur gefeiert werden in einer geweihten Kirche, welche die durch den Kreuztod geheiligte Kirche Christi darstellt; auf einem eigens geweihten Altar, der Christus sinnbildet, oder den Opfertisch oder das Grab Christi, weshalb er steinern sein soll; in einem benedizierten Kelch aus edlem Metall wegen der Ehrerbietigkeit gegen das Sakrament; auf linnenem benediziertem Korporale, welches das Grabtuch Christi bedeutet; und alle diese mit dem Opfer in Kontakt tretenden Sachen sind geweiht, um sie für den göttlichen Kult geeignet zu machen und um in den Gläubigen die Andacht und Ehrfurcht zu fördern, „wie denn auch einige nicht unwahrscheinlich behaupten, daß man durch den Eintritt in eine geweihte Kirche Nachlaß läßlicher Sünden erlange, ähnlich wie durch die Besprengung mit Weihwasser", a. 3. — Die liturgischen Worte des Meßopfers dann sind fast alle aus der heiligen Schrift geschöpft und schon von den Aposteln an zu einem vollkommenen Ganzen geordnet, wonach die Messe in eine Vormesse und das eigentliche Mysterium zerfällt. Die Vormesse ist die Vorbereitung auf das Mysterium durch Reinigung und Unterricht oder Erleuchtung: erstere vollzieht sich im Introitus bis zum Gloria, letztere durch die Lesung der Epistel und des Evangeliums, zwischen welchen das Graduale gesungen wird, das den geistlichen Fortschritt durch die Lesung und die Freude darüber darstellt; hierauf

folgt die Hauptmesse, die selbst wieder in drei Hauptteile zerfällt: die Opferung, Wandlung und Kommunion; die Opferung spricht im Gesang die Freude des opfernden Volkes aus, während das Gebet des Priesters bittet, daß das Opfer des Volkes Gott wohlgefällig sein möge; auf die Wandlung wird das Volk vorbereitet durch die Präfation, weshalb nach derselben durch die Absingung des Sanctus die Gefühle der Anbetung Gottes und des Gottmenschen Christus geweckt werden, während der Priester in seinen Gebeten vor der Wandlung erwähnt, für wen und unter wessen Fürbitte geopfert werden soll und in den Gebeten nach der Wandlung die Wirkung des Opfers für Lebende und Verstorbene erfleht; auf die Kommunion wird das Volk vorbereitet durch das Pater noster, das um das tägliche natürliche und übernatürliche Brot bittet, und durch den Friedenskuß, der die geistige Vereinigung mit den Gläubigen bedeutet, worauf die wirkliche Kommunion des Priesters und Volkes folgt, und dann die ganze Messe mit dem Jubel des danksagenden Volkes, der sich in dem Gesang der Kommunion ausspricht, und mit den Dankgebeten des Priesters geschlossen wird, wie auch Christus nach dem Abendmahl mit den Aposteln den Hymnus sprach. So sind in vollkommener Weise die liturgischen Worte, Gebete und Gesänge geordnet, indem Volk und Priester zusammenwirken, wo dann der Gesangschor besonders die Stimmungen, Antworten und Fortsetzungen des Volkes darstellt, während die Minister als Diakonen besonders die Lesungen zu besorgen haben, der Priester aber die eigentliche Opferhandlung vollzieht, a. 4.[1]). — Wie die liturgischen Worte, so sind auch die Ceremonien passend für das hl. Opfer angeordnet; sie lassen sich zurückführen auf die Gebetsceremonien, Begrüßung des Volkes, Bekreuzungen, Räuche-

[1]) In art. 4 ist Sinn und Bedeutung des liturgischen Gesanges erklärt und sind damit die Prinzipien zur richtigen Auffassung der „Kirchenmusik" gegeben; cf. II. II. qu. 91. pg. 235.

rungen, Waschungen, Brechen der Hostie und die Ceremonien der Leviten; alle diese Handlungen haben den Zweck, entweder das Leiden Christi darzustellen oder daran zu erinnern, so besonders die Bekreuzungen; oder die Andacht zu befördern oder auszudrücken, so die Gebetsceremonien des Händefaltens, Ausstreckens, Genuflexionen, Prosternationen; oder die Ehrfurcht gegen das Sakrament zu nähren, so die Waschungen und Räucherungen; oder endlich die Vereinigung der Glieder des mystischen Leibes Christi unter sich und zum Haupte zu bezeichnen, so die Grußformen des Dominus vobiscum, pax und das Einsenken eines Teiles der Hostie in den Kelch, welches die Vereinigung mit Christus bedeutet; die feierlichern Ceremonien mit Ministern oder Leviten bei einem Hochamte dienen sowohl zur größern Verehrung des Mysteriums, als auch zur Förderung der Andacht, während bei einer Privatmesse ein Minister genügt, der dann der Stellvertreter des gläubigen Volkes ist und darum auch immer in der Mehrzahl antwortet, a. 5. — So ist also in vollkommener Weise der Ritus dieses Sakramentes, das neutestamentliche Opfer, geordnet (so daß der Gläubige, der dasselbe im Sinn und Geiste der Kirche mitfeiert, der Pflicht des Dienstes Gottes genügt und beruhigt sein kann), und auch allfälligen Fehlern und Unvollkommenheiten, die beim Opfer vorkommen können, wird durch die Beobachtung der diesbezüglichen kirchlichen Vorschriften vom Priester genügend begegnet und dieselben dadurch verhütet oder gutgemacht, a. 6.

4. Die Buße, qu. 84. — Suppl. qu. 29.

Wenn durch die Taufe der Mensch zum übernatürlichen Leben wiedergeboren, dasselbe durch die Firmung zur Mündigkeit erhoben, durch die Eucharistie genährt wird, so ist ihm aber auch ein Heilmittel notwendig gegen die Sünde, und dieses bietet das Sakrament der Buße. Es ist auch an

ihr zu betrachten: ihr Wesen, ihre Wirkung, ihre Teile, Subjekt oder Empfänger, ihr Spender oder die kirchliche Schlüsselgewalt, und der Ritus der öffentlichen Buße.

1. Das Wesen der Busse, qu. 84.—86. Bei der Bestimmung des Wesens der Buße ist zu unterscheiden die Buße als Sakrament und die Buße als Bußgesinnung oder Tugend.

Das Bußsakrament, qu. 84. Die Buße ist ein wirkliches Sakrament, da mit einer äußern Handlung etwas Heiliges und Heiligendes vom Büßer und Priester vollzogen wird, nämlich die Bekehrung und Sündennachlassung, a. 1. Die Materie desselben ist der Bußakt des Sünders, indem er die Sünden bereut oder bekennt, entfernter die Sünden selbst, aber nicht als solche, sondern als bereute, a. 2., und wie nun die Form der Materie die Vollendung gibt, so ist hier die Form die Absolutionsformel des Priesters, welche die Sündennachlassung vollendet, da durch sie nach der Einsetzung Christi, Matth. 16, 19, der Priester als Werkzeug Gottes die Sünden wahrhaft nachläßt, und nicht etwa nur erklärt, daß sie auf die Bußgesinnung des Sünders hin nachgelassen werden, a. 3. Diese zwei, Sündenbekenntnis und Absolution, bilden also das Wesen des Sakramentes, und wenn damit hie und da noch andere Ceremonien verbunden werden, wie z. B. in der alten Zeit die Händeauflegung, so gehören diese immerhin nicht zum Wesen, a. 4. — Im Organismus der Sakramente ist nun die Buße wesentlich das „Heilmittel" gegen die Sünde und daraus ergibt sich auch ihre Notwendigkeit. Sie ist nicht absolut, sondern nur relativ notwendig, nämlich nach der Sünde, und zwar nach der schweren Sünde, die das in der Taufe begründete Gnadenleben aufhob, wie auch im leiblichen Gebiet das Heilmittel notwendig wird, wenn der Mensch in eine gefährliche Krankheit gefallen, a. 5., und in diesem Falle ist sie das einzige von Gott geordnete Heilmittel, weshalb sie

der hl. Hieronymus bezeichnend „das zweite Brett nach dem Schiffbruch“ nennt, a. 6. — Daß nun Christus diese Form der Sündennachlassung eingesetzt, ist sehr kongruent, denn es liegt schon im Naturgesetz, daß man das Böse, das man gethan, bereut und auch äußere Zeichen der Reue gibt, und im alten Bund schon war eine Art Sündenbekenntnis beim Sündopfer gefordert, und so war es entsprechend, daß im neuen Bund das specielle Sündenbekenntnis als die beste Form der Buße zum Sakrament erhoben wurde, a. 7. Als Heilmittel kann die Buße auch wiederholt werden; dabei ist aber zu unterscheiden zwischen Bußakt und Bußgesinnung; letztere soll dauern bis ans Ende des Lebens, a. 8., und als habitueller Abscheu gegen die Sünde eine fortwährende sein, a. 9. Dagegen der Bußakt als Empfang des Sakramentes kann und muß so oft wiederholt werden, als der Mensch nach der Begnadigung wieder in schwere Sünden fällt, und es ist dies festzuhalten gegen die Novatianer und andere Rigoristen, welche nach der Taufe entweder gar keine oder nur eine einmalige Buße mehr zulassen wollten; man kam aber auf solche Strengheiten, entweder weil man meinte, die wahre Reue und Liebe könne nicht mehr sündigen, oder weil man die Größe der Sünde als unnachlaßbar übertrieb, während die kirchliche Lehre allein der Schwäche der menschlichen Natur und der unendlichen Barmherzigkeit Gottes entsprechend ist, a. 10.

Die Bußgesinnung, qu. 85., besteht in der Reue über etwas gethanes Böses; als Akt der Trauer gehört sie zu den Leidenschaften; als vernünftige Bethätigung beruht sie im Willen und ist, weil etwas Vernunftgemäßes, daß man nämlich das Böse bereue, eine Tugend, a. 1., und zwar, weil sie ein specielles Objekt hat, nämlich das Gutmachen eines begangenen Fehlers, eine specielle Tugend, a. 2., die eine Unterart der Gerechtigkeit bildet, a. 3. Träger oder Subjekt derselben ist der Wille, während die Empfindung

dabei mehr etwas Nebensächliches, das Wesentliche aber besonders der Vorsatz, sich zu bessern, ist, was eben im Willen und nicht in der Empfindung wurzelt, a. 4. Näher vollzieht sich diese Bußgesinnung, psychologisch mehr oder weniger distinkt, in folgenden Akten: Das Erste ist die Anregung durch die Gnade, dann folgt ein erneuter Akt des Glaubens, daraus resultiert die Furcht vor der Strafe, sogleich aber auch die Hoffnung auf Begnadigung; daraus entspringt ein Anfang der Liebe Gottes und hieraus dann eine kindliche, nicht nur knechtische Furcht, a. 5.[1]). Weil so diese Buße der Anfang der Bekehrung ist, so kann man sie in einem gewissen Sinne, aber nicht schlechthin, die erste Tugend, nämlich im Rechtfertigungsprozeß nennen, a. 6.

2. Die Wirkung der Busse, qu. 86.—90., ist die Nachlassung der schweren und läßlicher Sünden, wo dann auch noch in Betracht kommen kann, wie es sich mit dem Wiederaufleben der früheren Verdienste und Mißverdienste verhalte.

Die erste Wirkung der Buße ist also die Nachlassung der schweren Sünden, qu. 86., und zwar aller schweren Sünden, weil der Mensch sie hienieden mit der Gnade Gottes bereuen kann, und keine noch so große Sünde über die Barmherzigkeit Gottes und den Wert des Leidens Christi hinausgeht, a. 1.; immerhin aber ist dazu die Reue unbedingt notwendig, während im Fall der Unmöglichkeit auch der bloße Wille zu beichten zur Sündennachlassung genügt, wenn nur eine vollkommene Reue da ist, a. 2. Auf diese Buße hin werden dann alle schweren Sünden nachgelassen, weil der Mensch nicht zugleich von Gott getrennt und mit ihm geeint sein kann, a. 3. Dagegen während so für die Abkehr vom unendlichen Gut die unendliche ewige Strafe aufgehoben

[1]) Es ist dies die Aufzählung der Akte der Bekehrung, wie sie auch das Trident. Sess. VI. aufgenommen und wie sie in den gewöhnlichen Bußgebeten angeregt werden.

wird, so kann doch für die ungeordnete Zukehr zur Kreatur noch die Pflicht einer zeitlichen, endlichen Strafe bestehen, a. 4., und ebenso können auch nach dem Nachlaß der schweren Schuld noch gewisse Ueberbleibsel der Sünde, nämlich eine durch das öftere Sündigen erlangte Disposition zum Sündigen zurückbleiben, a. 5. Diese Wirkung der Buße aber folgt aus der in der Gnade oder Liebe gewirkten Bußgesinnung, formell oder wesentlich aber aus dem Sakrament der Buße, ohne das, oder wenigstens dem Willen danach, es keine Sündennachlassung gibt, a. 6.

Eine fernere Wirkung der Buße ist die Nachlassung der läßlichen Sünden, qu. 87.; die Bußgesinnung, wenigstens als größerer Eifer für Gott und gegen das, was die Verbindung mit ihm schädigt, ist dazu jedenfalls gefordert, a. 1., dagegen nicht notwendig eine besondere Eingießung habitueller Gnade, wenn auch jede Neueingießung jenen größern Eifer und so Nachlassung von läßlichen Sünden zur Folge hat, a. 2. Und da dieser Eifer vermehrt oder geweckt wird durch den Empfang der Sakramente, durch die Reuegesinnung und das Gebet, also besonders durch das allgemeine Sündenbekenntnis und das Vaterunser und endlich durch besondere Andacht, wie bei Segnungen, Empfang von Sakramentalien, Besprengen mit Weihwasser, Eintritt in eine geweihte Kirche, so sind alles dieses (und nicht nur die Beichte) Mittel zur Nachlassung läßlicher Sünden, a. 3., dagegen kann selbstverständlich nie eine Nachlassung läßlicher Sünden ohne die der schweren eintreten, a. 4.

Werden so durch die Buße die Sünden nachgelassen, so kann man anläßlich fragen, ob, wenn der Mensch nach der Buße wieder schwer sündiget, seine frühern Sünden wiederkehren, qu. 88., und da denn ist klar, weil das frühere Werk Gottes nicht vereitelt wird, dieses nicht direkt, sondern nur indirekt vorkommen kann, insofern die folgende Sünde eine schwerere ist, wegen der Undankbarkeit, und da-

durch unter Umständen eine Größe erlangen kann, die der Strafbarkeit der frühern gleichkommt und sie so in ihr virtuell wieder aufleben, a. 1.; und weil diese Undankbarkeit besonders zum Ausdruck kommt in dem Haß des Nächsten, nachdem Gott verziehen, in der Apostasie, in der Verachtung der Buße und der Reue über die frühere Buße, so machen besonders diese Sünden die frühern im angegebenen Sinne wieder aufwachen, a. 2. Dagegen kann man nicht ohne weiteres sagen, daß die spätere Undankbarkeit immer die Schwere der frühern Sünden erreiche, a. 3., auch ist sie nur eine specielle Sünde, wenn sie direkt gewollt ist, sonst aber ist sie nur ein die species nicht ändernder Umstand der neuen Sünde, a. 4.

Umgekehrt kann man auch fragen, ob mit der Buße die frühern guten Werke wieder aufleben, qu. 89. Nun ist jedenfalls sicher, daß die Tugenden wiederhergestellt werden, denn es wird in der Buße die Gnade wieder eingegossen und damit auch die aus ihr fließenden Tugenden, a. 1. Da jedoch das Maß der Gnade sich nach der bessern oder geringern Disposition des Büßers richtet, so kann auch die wiedererlangte Tugend eine größere oder geringere sein als vorher, a. 2. Auch die verlorene Würde erlangt der Büßer wieder, zunächst vor Gott, nicht zwar die Würdigkeit der nie verlorenen Unschuld, wohl aber die Freude der Himmlischen über die Bekehrung eines Sünders; die Wiedererlangung der kirchlichen Würden aber hängt von der Vollkommenheit der Buße, der Lösung von Censuren und Irregularitäten ab, a. 3. Was die Verdienste früherer guten Werke anbetrifft, so werden dieselben durch die nachfolgende schwere Sünde aufgehoben, a. 4., aber sie leben mit der Buße in den Augen Gottes wieder auf, a. 5.; dagegen ist unmöglich, daß frühere, nicht in der Gnade gewirkte, natürlich gute Werke mit der Buße zu übernatürlich verdienstlichen aufleben, a. 6.

3. Die Teile der Busse, qu. 90. — Suppl. qu. 16. Es sind dieselben zunächst im allgemeinen zu unterscheiden und dann im einzelnen genauer zu bestimmen. — Allgemein bestimmt, qu. 90., muß man verschiedene Teile der Buße unterscheiden, denn es vollzieht sich dieselbe in einer Anzahl specifisch verschiedener menschlicher Akte, a. 1., und zwar lassen sich die wesentlichen Akte des Büßers, die zum Begriff der Buße gehören, zurückführen auf die drei: Reue, Bekenntnis und Genugthuung, a. 2., und es bilden dieselben die integralen Teile des Bußsakramentes, a. 3.; nimmt man aber die Buße als Tugend, so kann man unterscheiden die Bußgesinnung vor der Taufe, und die Reue über die schweren und läßlichen Sünden, a. 4. Davon nun im einzelnen . . .

* *
*

Hier bricht die Summe ab. Vom Tode (ann. 1274) an deren Vollendung verhindert, ging es dem hl. Lehrer wie so manchem mittelalterlichen Dombaumeister, der dem steinernen System seines Baues auch nicht mehr die Kreuzblume aufsetzen konnte. Aber die Skizze des Ausbaues war vorhanden und behauene Steine dazu lagen schon da in den Kommentaren des hl. Thom. zu den IV lib. Sentent. des Petrus Lombardus. Es kam darum nur darauf an, aus diesen Materialien das großartige Lehrgebäude zu vollenden und so entstund das sog. Supplementum, qu. 1.—99., resp. 101. De Rubeis, dissert. 1 in Summ. theol. c. 6 macht es wahrscheinlich, daß Heinrich von Gorrichen, ein Kölner Theologe aus dem 15. Jahrhundert, die Arbeit besorgte. Dabei kommen Kürzungen des Textes der Kommentare, besonders in den difficultates vor, doch was aufgenommen ist, ist der wörtliche Text des genannten Werkes des hl. Thomas.

* *
*

a. Die Reue, Suppl. qu. 1. — qu. 6. An ihr ist zu untersuchen ihr Wesen, ihr Objekt, ihre Größe, Dauer und Wirkung. — Das Wesen der Reue, qu. 1., besteht nach dem Lateinischen, contritio, in einer „Zermalmung" des Geistes, einer Trauer ob der begangenen Sünde, mit dem Vorsatz, sie zu beichten und dafür Genugthuung zu leisten, a. 1.; als eine Vernichtung oder Zermalmung des sündigen Willens ist sie notwendig eine Tugend, a. 2., von der aber noch wesentlich verschieden ist die attritio, d. i. die von der Gnade oder Liebe noch nicht durchdrungene Zerknirschung oder knechtische Furcht, a. 3. — Das Objekt oder der Gegenstand der Reue, qu. 2., ist die Sünde, aber nur nach Seite ihrer Schuld, nicht aber in Bezug auf die Strafe, a. 1.; ebenso nicht die Erbsünde, da diese nicht eine persönliche ist, a. 2. Weil aber die Reue ihrem Wesen nach eine Zermalmung des Harten, d. i. des harten Herzens ist, bezieht sie sich auf jede aktuelle Sünde, a. 3., jedoch nur auf geschehene, nicht auf zukünftige; gegen diese geht bei der Reue nur der Vorsatz, sie zu meiden, a. 4.; eben darum kann auch die Reue nicht auf die Sünden anderer gehen, a. 5., wohl aber muß sie, wenigstens im allgemeinen, sich gegen alle schweren Sünden wenden, a. 6. — Bezüglich der Größe der Reue, qu. 3., muß man unterscheiden die Reue im Willen als Abscheu gegen die Sünde, und die sinnliche Reueempfindung oder der fühlbare Schmerz; erstere muß größer sein, als über irgend etwas Zeitliches, weil die Sünde, die vom ewigen Ziele trennt, mehr als alles irdische Uebel mißfallen muß; der fühlbare Schmerz dagegen liegt nicht im Willen des Menschen und ist sogar in der Regel bezüglich eines näher liegenden, sinnlichen Gutes größer, als bezüglich rein geistiger Güter, a. 1. Darum kann auch jene geistige Reue wegen der Größe der Beleidigung Gottes nie zu groß sein, während jener Gemütsaffekt, sobald er die Uebung der Tugend lähmt, als übertrieben bezeichnet werden müßte,

a. 2. Dagegen ist selbstverständlich, daß graduell der größern Sünde auch die größere Reue entsprechen soll, a. 3. — Die Zeit der Reue, qu. 4., ist das ganze irdische Leben, da hier sich der Wille beständig gegen das wenden soll, was die Erlangung des letzten Zieles aufheben oder auch nur hindern würde, a. 1. Darum soll auch die Reue als Sache des Willens wenigstens immer habituell unterhalten und auch recht oft, soweit nicht andere wichtigere Tugendübungen dadurch verhindert werden, aktuell erweckt werden; die Reue aber als Schmerzempfindung könnte auch eine übermäßige Dauer haben, wenn daraus Verzagtheit u. dgl. entstünde, a. 2.; mit dem Tode hört die Reue auf für die Seligen und Verdammten, dagegen setzen sie die Seelen im Fegfeuer fort als Reue der Liebe, nicht aber als verdienstliche Reue, a. 3. — Die Wirkung dieser Reue nun, qu. 5., ist die Sündennachlassung, so zwar, daß die Reue als Teil des Sakramentes die werkzeugliche Ursache, als Tugendakt aber die Disposition zur Sündennachlassung ist, a. 1. Dagegen tilgt die Reue meistens nicht auch alle zeitliche Sündenstrafe, außer es sei die Liebe als Abscheu vor der Sünde so groß, daß sie auch die Strafe sühnt, oder der Reueschmerz so intensiv, daß er selbst als die adäquate Buße für die Sünde erscheint, a. 2.; zur Nachlassung der Sündenschuld aber genügt auch eine geringere unvollkommene Reue, wenn sie nur noch wesentlich contritio, d. i. eine in Liebe mit Rücksicht auf das letzte Ziel gewirkte Reue ist, a. 3.

b. Das Bekenntnis, qu. 6.—12. Der zweite Teil der Beichte ist das Bekenntnis. Es ist daran näher zu untersuchen: seine Notwendigkeit, Wesen, Minister, Art und Weise Wirkung und das Beichtsigill.

Die Notwendigkeit des Bekenntnisses, qu. 6., erhellt daraus: weil alle Sünden nur in Kraft des Leidens Christi nachgelassen werden, diese Kraft aber durch die Sakramente zugewendet wird, so kann der Christ nur durch die be-

treffenden Sakramente Sündennachlassung erlangen und das ist für die schwere Sünde nach der Taufe nur die Beichte, d. i. das Bekenntnis; darum ist dieselbe in diesem Fall zum Heile notwendig, a. 1. Diese Notwendigkeit aber beruht auf göttlicher Einsetzung (cf. Joh. 20, 22), während das Naturgesetz nur eine innere Anerkennung der Sündhaftigkeit vor Gott fordern würde und das alte Gesetz nur ein mehr allgemeines Sündenbekenntnis beim Sündopfer gefordert hat, a. 2. Zum Sündenbekenntnis aber ist der Christ verpflichtet unter der Voraussetzung, daß er in einer schweren Sünde sich befindet, aber auch ohne dies durch das positive Gebot der Kirche, wenigstens einmal im Jahre seine Sünden zu bekennen zur Nährung der Bußgesinnung, aus Ehrerbietung für die Eucharistie und zum öffentlichen Bekenntnis des Glaubens, a. 3. Zur Erfüllung dieses Gebotes aber darf man nicht etwa nur eine simulierte Sünde bekennen, a. 4.; jedoch als positives Gebot verpflichtet es nicht für sogleich, sondern nur innert der vorgeschriebenen Zeit; darum sündiget auch der nicht schwer, der, wenn er sich auch in einer schweren Sünde befände, die Beichte verschiebt, außer wenn er durch die Verschiebung eine andere schwere Sünde, z. B. den unwürdigen Empfang der Eucharistie verursachte und dabei die Möglichkeit zu beichten vorhanden ist; ist dies nicht der Fall und die Dringlichkeit der Kommunion oder Celebration da, so genügt die Contritio mit dem Vorsatz, so bald als möglich zu beichten, a. 5.; endlich kann eine Dispensation niemals zwar vom göttlichen Gebot, unter Umständen aber vom positiven Kirchengebot durch die zuständigen kirchlichen Obern eintreten, a. 6.

Das Wesen des Bekenntnisses, qu. 7., bezeichnet zutreffend der hl. Augustin: „Das Bekenntnis ist ein Akt, durch den die verborgene Seelenkrankheit aufgedeckt wird, mit der Hoffnung auf Verzeihung", a. 1.; als solcher ist er ein tugendhafter Akt, da er eine Art der Wahrhaftigkeit dar-

stellt, a. 2., da aber diese Wahrhaftigkeit auf etwas anderes, nämlich auf die Sündenvergebung hingeordnet ist, so bekommt sie dadurch mehr den Charakter der Buße und Gerechtigkeit, als nur der Wahrhaftigkeit als solcher, a. 3.

Der Minister des Sakramentes, qu. 8., d. i. derjenige, der das Bekenntnis abnimmt, ist der Priester, da ihm allein die Verwaltung der Gnadenmittel übertragen worden ist, a. 1.; im Notfall dagegen, wo kein Priester zu haben ist, war es früher Sitte, selbst einem Laien zu beichten, um wenigstens von Seite des Pönitenten zu thun, was möglich, eine Uebung, die aber weder wirksam, noch notwendig, und darum in Abgang gekommen ist, a. 2., während sie immerhin als Bußakt die Kraft zur Nachlassung läßlicher Sünden hätte, a. 3. Das Bekenntnis dann muß an den eigenen, „verordneten" Priester geschehen, da die Buße eine Art Gericht ist, und darum nur der sie verwalten kann, der dazu die Jurisdiktion hat, a. 4. Dagegen kann diese Jurisdiktion (nach jetziger Uebung durch den Bischof) auch delegiert werden, a. 5., und im Fall der Notwendigkeit am Todbett hat jeder Priester die notwendige Gewalt, a. 6. Auf das Bekenntnis hat dann der Minister das Recht, eine Buße aufzuerlegen, und es soll sich die Größe und Art derselben richten teils nach der Größe der Sünde, teils nach der Ersprießlichkeit als Heilmittel, a. 7.

Was die Art und Weise des Bekenntnisses anbetrifft, qu. 9., so muß dasselbe, wenn das Sakrament seine Wirkung haben soll, wenigstens mit einem Anfang der Liebe Gottes geschehen, a. 1., es muß vollständig sein, d. h. es müssen wenigstens alle schweren Sünden nach Zahl und Gattung und den die Gattung ändernden Umständen angezeigt werden, wie auch der Kranke seinen ganzen Krankheitszustand dem Arzt offenbaren muß, wenn er geheilt werden will, a. 2.; es muß ein mündliches Bekenntnis sein, außer wo im Notfall dies nicht möglich ist, a. 3., und es soll mit Demut,

Bescheidenheit, Klarheit und den Gesinnungen des Gehorsams gegen den Beichtvater vorgetragen werden, a. 4.

Die Wirkung des Bekenntnisses, qu. 10., ist die Nachlassung der schweren Sünde, so zwar, daß diese schon eintritt, wenn jemand mit vollkommener Reue den Willen hat, zu beichten, so daß dann die Absolution nur die Gnade vermehrt, während bei unvollkommener Reue die Nachlassung erst mit dem Bekenntnis und der Absolution eintritt, a. 1. Es wird durch die Beichte auch die ewige Strafe aufgehoben, die zeitliche aber gemindert, schon wegen dem Tugendakt der Selbstbeschämung beim Bekenntnis, dann auch wegen der Unterwerfung unter die Schlüsselgewalt der Kirche, wodurch die an und für sich unzulängliche Genugthuung vor Gott als genügend bestimmt wird, a. 2. Deshalb sagt man mit Recht, daß durch die Beichte die Pforten des Paradieses wieder geöffnet, a. 3., und die Hoffnung des Heiles wiedergegeben werde, a. 4. Wenn dann ohne Schuld im Bekenntnis schwere Sünden vergessen wurden, so sind auch diese nachgelassen (immerhin mit der Verpflichtung, wenn sie später dem Gedächtnis wieder bewußt werden, sie in der nächsten Beichte anzuzeigen), a. 5.

Das so in der Beichte Bekannte ist Beichtgeheimnis für den Priester, qu. 11., deshalb darf er in keinem Falle, auch nicht unter der Rücksicht des öffentlichen Wohles u. dgl. dasselbe verraten, denn er weiß es nur als Stellvertreter Gottes, und dieser deckt auch die Sünde des Büßers nicht auf; auch fordert dieses strikte Geheimnis die Vermeidung des Aergernisses und das Vertrauen der Gläubigen zum Sakrament, a. 1. Deshalb soll auch solches, was nicht streng genommen zum Beichtgeheimnis gehört, d. i. nicht eigentlich Gebeichtetes, mit der größten Sorgfalt geheim gehalten werden, a. 2., und sollen sogar andere, die etwas von der Beichte gehört, dasselbe strenge verheimlichen, a. 3. Dagegen könnte der Priester, wenn ihm das Beichtkind dazu die Erlaubnis

gibt, von dem Mitgeteilten Gebrauch machen, obwohl auch hier noch die Rücksicht des Aergernisses und des Vertrauens des Volkes dagegen sprechen kann, a. 4., wenn aber der Priester auch außer der Beichte als Privatperson einen Fehler weiß, so kann er unter Umständen, aus Pflichten der Gerechtigkeit, davon Gebrauch machen müssen, doch soll dies nur im eigentlichen Notfall geschehen, a. 5.

c. Die Genugthuung, qu. 12.—16., ist der dritte Teil der Buße und es kann an ihr untersucht werden: ihr Wesen, ihre Möglichkeit, die Beschaffenheit und ihr Gegenstand.

Ihrem Wesen nach, qu. 12., ist die Genugthuung eine wirkliche Tugend, da sie eine gewisse richtige Mitte darstellt, a. 1., und zwar speciell eine Art der Gerechtigkeit, da sie die Ungleichheit der Beleidigung wieder ausgleicht und dafür genug thut, a. 2., und genau bestimmt sie der hl. Augustin mit der Definition: „Die Genugthuung ist ein Ausreuten der Ursachen der Sünde und ein Verschließen des Eingangs gegen ihre Versuchung“, a. 3.

Die Möglichkeit der Genugthuung, qu. 13., ist Gott gegenüber nur eine solche nach dem Maß der Billigkeit, nicht aber nach dem Maß der strengen Gerechtigkeit, da man die Sünde gegen ihn so wenig ausgleichen kann, als es möglich ist, seine Wohlthaten adäquat zu vergelten, a. 1. Dabei kann auch einer für die Sünde eines andern genugthun, nur muß er sich dabei im Stande der Gnade befinden und sein Werk ein Bußwerk sein, a. 2.

Was die Beschaffenheit der Genugthuung anbetrifft, qu. 14., so muß sie eine allgemeine sein. d. h. es muß der Büßer entschlossen sein, für jede schwere Sünde genugzuthun, da eine jede die Freundschaft Gottes aufhebt, welche die Genugthuung wieder herstellen soll, a. 1. Deshalb kann man auch nicht im Zustand der Totsünde für Sünden genugthun, die früher infolge einer wahren Reue nachgelassen waren, a. 2.; auch werden solche Genugthuungswerke nicht

durch die nachfolgende Liebe und Gnade nachträglich wirksam, a. 3.; immerhin aber verdienen sie, zwar nicht nach dem strengen Recht, wohl aber nach dem Recht der Billigkeit, von Gott zeitliche Belohnung, a. 4., und Abwendung zeitlicher Strafe, indirekt sogar, insofern damit die Strafschuld vermindert wird, eine Milderung der ewigen Strafen, a. 5.; und so ist also zur Genugthuung der Stand der Gnade notwendig.

Gegenstand der Genugthuung, qu. 15., sind wirkliche Bußwerke, d. h. es muß das Genugthuungswerk ein gutes, zur Ehre Gottes gethanes Werk sein, aber nicht nur das, sondern es muß auch etwas vom Charakter der Strafe in sich haben, und das geschieht dadurch, daß sich der Mensch einer ihm sonst erlaubten Sache entschlägt oder ein Uebel erträgt, um damit das auszugleichen, was er durch die Sünde unerlaubt genossen, a. 1. So können schon die unfreiwillig gesandten Leiden dieses Lebens Bußwerke werden, jedoch nur, wenn sie mit Geduld willig angenommen werden, a. 2.; ganz besonders aber gelten als Bußwerke: Almosen, Fasten und Gebet, weil damit der Mensch aus den drei ihm eigenen Gütern, nämlich: den äußern Glücksgütern, den Gütern des Leibes und Geistes Gott ein Opfer bringt und zugleich damit die Wurzel der Sünde ausrottet, a. 3.

4. Der Empfänger des Busssakramentes, qu. 16. Empfänger des Sakramentes kann nur der Sünder sein (und zwar, nach der Lehre der Kirche sowohl derjenige, der schwere, als auch derjenige, der nur läßliche Sünden auf sich hat); deshalb ist die Buße nicht für den Unschuldigen und auch die Tugend der Buße kann dieser nur dem Habitus, der Anlage nach, nicht aber in der wirklichen Bethätigung haben, a. 1. Die Heiligen im Himmel besitzen die Tugend der Gerechtigkeit und damit implicite auch die Bußgesinnung, aber nun nicht mehr als Reue, sondern nur als Freude und Dank gegen Gott für die nachgelassenen Sünden, a. 2.; die

guten Engel endlich sind in keiner Weise der Reue fähig; die bösen dagegen haben dieselbe nur als natürliches Widerstreben gegen das Uebel, nicht aber als Buß- und Besserungsgesinnung, a. 3.

5. Der Spender des Busssakramentes oder die Schlüsselgewalt der Kirche, qu. 17.—28. — Die Ausspendung des Bußsakramentes hat die kirchliche Schlüsselgewalt zur Voraussetzung, und diese hat wieder mit sich verbunden die Gewalt des Bindens und Lösens in der Exkommunikation und im Ablaß, deshalb kommen hier diese drei Gegenstände zur Untersuchung.

a. Die Schlüsselgewalt, qu. 17.—21. An derselben ist näher zu bestimmen ihr Wesen, ihre Wirkung, die Inhaber der Gewalt und die ihr Unterstellten.

Das Wesen der Schlüsselgewalt, qu. 17., besteht darin, daß, wie mit dem materiellen Schlüssel die Thüre aufgemacht wird, so mit dieser Gewalt die durch die Sünde geschlossene Pforte des Himmelreiches wieder geöffnet wird, welche Gewalt in Kraft des Leidens Christi den Vorstehern der Kirche übertragen wurde, a. 1. Deshalb liegt im Wesen derselben, je nach der Würdigkeit diese Pforte zu öffnen oder zu schließen, a. 2., und darum unterscheidet man zwei Schlüssel, von denen der eine das Urteil über die Würdigkeit oder Unwürdigkeit ist, der andere aber wirklich die Pforte öffnet, a. 3.

Die Wirkung der Schlüsselgewalt, qu. 18., ist zunächst die Nachlassung der Schuld, die der Priester nicht in eigener Kraft, sondern als Stellvertreter Gottes erteilt, a. 1., dann wird ferner damit die ewige und ein Teil der zeitlichen Strafe nachgelassen, a. 2. Ist dieses ein Lösen, so bindet aber auch der Priester, und zwar rücksichtlich der Schuld, wenn er nicht davon losspricht, bezüglich der Strafe aber, insofern er eine Buße auferlegt, a. 3.; jedoch kann er in diesem Binden und Lösen nicht nach eigener Willkür handeln,

sondern als Stellvertreter Gottes nach den göttlichen, resp. kirchlichen Gesetzen, a. 4.

Inhaber der Schlüsselgewalt, qu. 19., waren noch nicht die alttestamentlichen Priester, sie hatten erst ein unvollkommenes Vorbild derselben, a. 1.; dagegen ist der eigentliche und erste Inhaber der ganzen Gewalt Christus, und zwar der Macht nach als Gott, als Mensch aber durch sein sündentilgendes Verdienst, a. 2. Von ihm erhalten dann als seine Stellvertreter die Gewalt, den Himmel zu öffnen und zu schließen, allein die Priester, während die Binde- und Lösegewalt von bloß kirchlichen Censuren auch Nichtpriester erhalten können, a. 3. Dagegen ist die Heiligkeit eines Menschen noch kein Grund zur Sündennachlassung, a. 4., während umgekehrt selbst ein schlechter Priester, einfach wegen seiner priesterlichen Gewalt, Sünden nachlassen kann, a. 5.; und diese Gewalt verbleibt, ihrer Anlage nach, wegen dem Priestercharakter, selbst in häretischen, exkommunizierten und suspendierten Priestern, aber weil die Kirche ihnen die Untergebenen entzogen hat, so ist sie gegenstandslos, sie haben niemand, über den sie die Gewalt wirksam ausüben könnten, a. 6.

Die Ausdehnung der Schlüsselgewalt, qu. 20., ist eine verschiedene und begrenzte. Wie nämlich in der himmlischen Hierarchie eine Ueber- und Unterordnung ist, so soll auch in der kirchlichen Hierarchie eine Abstufung der Gewalt sein, so daß die Obersten die Vollgewalt, die niedriger Gestellten je einen Teil davon besitzen, a. 1. Deshalb, obwohl der Priester durch die Weihe an und für sich die Möglichkeit empfangen hat, alle Sünden nachzulassen, so kann doch, weil zur Ausübung des Bußgerichtes die Jurisdiktion gehört, der Obere sich gewisse Fälle wegen der Größe der Sünde reservieren, und so ist die Schlüsselgewalt des niedern Priesters durch die sog. Reservatfälle beschränkt, a. 2., dagegen kann

der Obere selbst wieder dem Niedrigerstehenden die Jurisdiktion über Höherstehende geben, a. 3.

b. Die Exkommunikation, qu. 21.—25. Mit der Schlüsselgewalt in Verbindung steht als Bindegewalt die Exkommunikation. Daran ist näher zu betrachten ihr Wesen und Grund, Subjekt und Objekt derselben, das Verhalten gegen Exkommunizierte und die Lösung von der Strafe.

Das Wesen der Exkommunikation, qu. 21., besteht in dem Ausschluß von der Kirche und ihren Gnadengütern; letzteres für sich ist die sog. kleine Exkommunikation, ersteres mit letzterm die große Exkommunikation, wodurch der Bestrafte von der kirchlichen, unter Umständen auch von der bürgerlichen Gemeinschaft mit andern ausgeschlossen wird, a. 1. Nach dem Wort des Herrn, „daß, wer die Kirche nicht hört, wie ein Heide und öffentlicher Sünder gehalten werden soll", Math. 18, 17, und nach dem Beispiel des Apostels Paulus 1. Kor. 5 besitzt die Kirche das Recht der Exkommunikation, um den Menschen durch Beschämung und Elend zur Erkenntnis der Sünde zu bringen, doch soll sie dabei Gottes Handlungsweise selbst nachahmen, a. 2. Darum soll nur für eine schwere Sünde die Exkommunikation verhängt werden, und weil eine solche auch eine zeitliche Schädigung wegen schwerer Verletzung der Nächstenliebe sein kann, so kann auch deswegen jemand exkommuniziert werden, a. 3.; ist aber eine Exkommunikation ungerecht ausgesprochen worden, so hat sie doch ihre Wirkung, wenn die Ungerechtigkeit nur auf Seite des Richters, z. B. seiner Leidenschaftlichkeit, liegt, dagegen ist sie wirkungslos, wenn im Urteil selbst ein dasselbe aufhebender Irrtum gelegen, a. 4.

Das Recht der Exkommunikation, qu. 22., kann nur den kirchlichen Obern, nicht dem Priester als solchem, zukommen, denn nur was das forum externum, das äußerliche Gericht, angeht, ist Gegenstand der kirchlichen Jurisdiktion und so auch der Exkommunikation, während das forum

internum, das innere Gericht, Gegenstand der Beichte ist, die Jurisdiktion aber steht bei den kirchlichen Obern, a. 1. Darum können auch Nichtpriester, wenn sie nur die nötige Jurisdiktion haben, exkommunizieren, a. 2., dagegen hat ein selbst Exkommunizierter selbstverständlich auch alle Exkommunikationsgewalt verloren, a. 3., und kann kein jurisdiktionell Niedrigerer den Höhern bestrafen, a. 4. Weil dann nur für eine schwere Sünde die Strafe der Exkommunikation angewendet werden darf, so soll auch nicht eine ganze Genossenschaft als solche exkommuniziert werden, da sich darin doch auch Gute befinden, a. 5., jedoch kann jemand für verschiedene Fehler mehrfach bestraft werden, a. 6.

Das Verhalten gegen Exkommunizierte, qu. 23., soll der Absicht der Kirche, die sie mit der Exkommunikation hat, entsprechen; daher ist der Umgang mit den in der kleinen Exkommunikation Befindlichen nicht unzulässig, da diese nur von den Gnadenmitteln ausgeschlossen sind; dagegen, weil bei der großen Exkommunikation auch der Ausschluß aus der Gemeinschaft der Gläubigen gegeben ist, so sind solche zu meiden, a. 1., und wenn das kirchliche Dekret diesen Umgang selbst mit der Exkommunikation belegt, so tritt sie im gegebenen Fall ein, sonst aber nur bei der Mithelferschaft im Verbrechen, die kleine Exkommunikation beim gewöhnlichen freundschaftlichen Umgang, a. 2.; durch die Mithilfe beim Verbrechen, der Teilnahme bei öffentlichen religiösen Akten und wenn der Umgang aus Verachtung gegen die Kirche unterhalten wird, sündiget zugleich der Betreffende schwer, a. 3.[1]).

---

[1]) Nach dem jetzigen Recht zieht der Umgang mit einem Exkommunizierten keine Kirchenstrafe nach sich außer bei der Mitwirkung in dem bestraften Verbrechen und bei gottesdienstlicher Gemeinschaft und zwar beides nur gegenüber vom Papst ausdrücklich Exkommunizierten. Cf. Bulle Apostolici Sedis Ser. II, Nr. 16 und 17.

Die **Absolution** von der Exkommunikation, qu. 24., kann bei der kleinen Exkommunikation jeder Priester erteilen, bei der großen, wenn sie ausdrücklich vom Richter ausgesprochen wurde, nur dieser oder sein Oberer; wenn sie aber nur vom Gesetz verhängt wurde, ebenfalls jeder Priester, ausgenommen gewisse Reservatfälle, a. 1. Weil dann die Exkommunikation ihrem Wesen nach eine Strafe ist, die nicht vom Willen des Gestraften abhängt, wie die Schuld, so kann auch jemand ohne seinen Willen davon befreit werden, a. 2., oder er kann von einer Strafe und noch nicht von der andern losgesprochen werden, a. 3.

c. **Der Ablaß**, qu. 25.—28. Unter die Schlüsselgewalt der Kirche fällt endlich als Lösegewalt auch der Ablaß; es ist an demselben zu untersuchen: sein Wesen, Spender und Empfänger.

Seinem **Wesen** nach, qu. 25., ist der Ablaß ein Nachlaß zeitlicher Sündenstrafen und zwar nicht nur der vom Beichtvater auferlegten oder von den kirchlichen Canones bestimmten Kirchenstrafen, sondern auch von Sündenstrafen, die jemand nach dem Urteil Gottes auszuhalten und im Fegfeuer abzubüßen hätte. Wie nämlich früher gezeigt wurde (qu. 13. a. 2.), kann jemand auch für andere Genugthuung leisten; nun haben die Heiligen und vor allem Christus überfließende Genugthuungswerke geleistet; diese sind nun nicht verloren, sondern fallen wegen der Gemeinschaft der Heiligen in den Schatz der Kirche, und die Vorsteher derselben können darüber zu Gunsten anderer verfügen und ihnen dafür unter gewissen Bedingungen ihre zeitlichen Sündenstrafen, für die sie Genugthuung leisten müßten, „ablassen", a. 1., und zwar ist dieser „Ablaß" so groß, als er verkündiget wird, wenn nur die geforderten Bedingungen erfüllt werden und der Empfänger sich im Stand der Gnade befindet, a. 2.; und als solche Bedingungen können auch zeitliche Leistungen, wie z. B. Beiträge an Kirchenbauten

und Werke der Nächstenliebe, aufgestellt werden, denn diese sind auf ein religiöses Ziel bezogen und fallen darum auch nicht unter den Begriff der Simonie, a. 3.

Die Erteilung von Ablässen, qu. 26., ist ein Ausfluß der Jurisdiktionsgewalt der Kirche und geschieht aus dem Schatz der Verdienste der Heiligen; deshalb können sie nur diejenigen, die die Vollgewalt in der Kirche besitzen und ihre Güter verwalten, erteilen, und darum nicht der einfache Priester, a. 1.; dagegen, weil das Erteilen der Ablässe ein Ausfluß der Jurisdiktion, nicht der Ordination ist, so können unter Umständen sogar Diakonen oder Nichtpriester solche erteilen, wenn sie dazu (z. B. als Kardinäle) die Gewalt haben, a. 2.; die eigentlichen Inhaber der Jurisdiktionsgewalt aber sind Papst und Bischöfe und zwar hat jener die Vollgewalt über die Gesamtkirche, diese über ihre Diöcese, und deshalb hat der Papst das oberste Verfügungsrecht über die Ablässe, die Bischöfe aber nach seiner Bestimmung, a. 3. Dabei ist klar, daß die Gültigkeit des Ablasses nicht vom Gnadenstand des Ausspenders abhängig ist, a. 4.

Zum wirksamen Empfang des Ablasses, qu. 27., ist notwendig der Stand der Gnade; denn weil der Ablaß Nachlaß zeitlicher Sündenstrafen ist, so kann keinem die Strafe erlassen werden, bevor die Schuld getilgt wird; obwohl allerdings auch dem Sünder die fürbittenden Verdienste der Kirche zu seiner Bekehrung zugewendet werden können, a. 1. Trotz Nachlaß zeitlicher Strafe lockern darum auch die Ablässe nicht die Disziplin der Kirche, weshalb sie auch die Orden trotz ihrer Strengheiten empfangen können, a. 2. Neben dem Gnadenstand ist dann die Erfüllung der Bedingungen, an die die Gewinnung des Ablasses geknüpft ist, notwendig, z. B. das Almosen, die Gebete 2c., a. 3. Unter diesen Voraussetzungen aber kann jedermann, auch selbst der Spender des Ablasses, denselben gewinnen, a. 4.

6. Die öffentliche und feierliche Busse, qu. 28. — Die vollkommenste Darstellung der Buße in der Kirche ist die öffentliche und feierliche. Es wird dieselbe nur für öffentliche Sünden, die ein großes Aergernis in der Kirche verursachten, auferlegt und sie ist mit Recht in der Kirche eingeführt: damit die öffentliche Sünde auch ein öffentliches Heilmittel habe, weil den größten Verbrechen auch die größte Beschämung gebührt, damit die andern von solchen abgeschreckt werden, und zum Vorbild der Buße, auf daß auch die größten Sünder nicht verzweifeln, a. 1. Eine solche feierliche Buße soll aber nur einmal auferlegt werden, damit nicht durch ihre Wiederholung ihr Eindruck geschwächt werde und wegen ihrer Sinnbildlichkeit, indem sie ein Bild der Vertreibung aus dem Paradies ist, die auch nur eine einmalige war, a. 2. Von der öffentlichen feierlichen ist dann die öffentliche nicht feierliche zu unterscheiden: die feierliche geschieht (d. i. geschah in jener Zeit) unter kirchlichen Ceremonien, Abbetung der Bußpsalmen, Ausweisung aus der Kirche, in der Fastenzeit; die nicht feierliche ist eine öffentliche ohne diese Ceremonien, z. B. eine Wallfahrt im Bußkleid und mit dem Pilgerstabe; erstere kann nur vom Bischof und nicht über Kleriker ausgeübt, letztere wiederholt, auch vom gewöhnlichen Priester und jedermann auferlegt werden, a. 3.

5. Die letzte Oelung, Suppl. qu. 29.—34.

Das letzte der persönlichen Sakramente ist die letzte Oelung. Auch an ihr ist zu untersuchen: Wesen und Einsetzung, Wirkung, Spender und Empfänger und die Wiederholung der Spendung.

1. Wesen und Einsetzung, qu. 29. Die letzte Oelung ist ein wirkliches Sakrament und nicht nur ein Sakramentale; denn im neuen Bund ist so oft ein Sakrament eingesetzt, als ein wesentliches Bedürfnis der Gnadenunterstützung und Heilung in den verschiedenen Lebensständen des Menschen

notwendig, und das ist besonders in der Todeskrankheit der Fall; auch hat die letzte Oelung nicht nur einen auf eine noch höhere Wirkung vorbereitenden Charakter, wie die Sakramentalien, sondern eine vollendende und ist darum nicht nur ein Sakramentale, a. 1.; dabei bilden alle Funktionen zusammen nur das Eine Sakrament, a. 2. — Eingesetzt wurde dasselbe, nach der wahrscheinlicheren Meinung, unmittelbar von Christus selbst, jedoch die Einsetzung dann nicht unmittelbar von Christus, sondern durch einen Apostel, nämlich Jac., epist. cp. 5., verkündigt, doch so, daß auch im Evangelium Marc. 6 die Krankenölung angedeutet ist, a. 3. — Die Materie des Sakramentes ist Olivenöl, das in passender Weise seine Wirkung symbolisiert; denn das Heilmittel in der Todeskrankheit muß gelind und vollkommen sein, das Oel aber ist besonders gelind und bis ins Innerste durchdringend, a. 4. Diese Materie muß dann geweiht sein, wie das wegen der Heiligkeit der Gnadenwirkung bei jeder sakramentalen Materie sein muß, die nicht durch den Gebrauch von Christus selbst geweiht worden ist, a. 5., und zwar hat die Weihe durch den Bischof, als den vorzüglichen Stellvertreter Christi, zu geschehen, a. 6. — Die Form dieses Sakramentes sind die fürbittenden Worte: „Durch diese hl. Oelung und seine mildeste Barmherzigkeit möge dir Gott verzeihen, was du mit den Augen ꝛc. (den andern Sinnen) gesündiget hast"; es stammt die Form offenbar aus apostolischer Tradition, a. 7., und hat im Unterschied zu den andern sakramentalen Formeln passend die fürbittende, nicht die bestimmende Form, weil das dem hilflosen Sterbenden entspricht und gewisse Wirkungen des Sakramentes, wie z. B. die körperliche Hilfe nicht immer notwendig auf das Gebet des Spenders erfolgen, a. 8.; doch hat die Form alles Wesentliche einer sakramentalen Form in sich, indem sie das Sakrament, dessen bewirkende Ursache und die Wirkung genauer bestimmt, a. 9.

2. Die Wirkung des Sakramentes, qu. 30. Die letzte Oelung ist wesentlich ein Heilmittel in der Todeskrankheit, deshalb wirkt es stärkend gegen die Schwächen der Sünde, die man auch Ueberbleibsel derselben nennt; die Sünde selbst dagegen haben andere Sakramente zu tilgen, und die Oelung, die ein Sakrament der in der Gnade Lebendigen ist, tilgt diese nur bezüglich der Schuld, schwerer oder läßlicher, wenn ohne Wissen sich der Empfänger in solcher befindet oder die Buße nicht mehr empfangen kann, a. 1. Eine fernere Wirkung des Sakramentes ist auch körperliche Besserung oder Heilung, doch weil das Mittel auf das Ziel hingeordnet ist, tritt diese nur ein, wenn es dem Seelenheile förderlich ist, a. 2. Einen unauslöschlichen Charakter aber prägt dieses Sakrament nicht ein, weil es zu keiner weitern heiligen Handlung vorzubereiten oder zu weihen hat, a. 3.

3. Spender des Sakramentes, qu. 31., ist der Priester (nicht notwendig mehrere) und nicht der Laie, denn die Laien sind nach Dionysius nur die Empfänger der hierarchischen Einwirkungen und nur im Notfall, wie bei der Taufe, die Spender, a. 1.; auch die Diakonen haben in dieser hierarchischen Ordnung nur eine vorbereitende Wirkung auf dem Wege der Reinigung und sind deshalb nicht Spender des Sakramentes, a. 2. Dagegen kann es auch nicht nur der Bischof sein, diesem stehen vielmehr die Werke der Vollendung im geistlichen Leben zu, und so ist der Priester der ordentliche Spender der letzten Oelung, a. 3.

4. Empfänger des Sakramentes, qu. 32., ist der Schwerkranke, für dessen Tod man fürchten kann, denn es soll unmittelbar auf den Hingang vorbereiten, a. 1., und deshalb darf es nicht bei jeder Krankheit erteilt werden, a. 2. Weil es dann bei diesem Sakrament mehr als bei jedem andern auf die persönliche Andacht des Empfängers und Spenders und der Gemeinde ankommt, so soll es womöglich nur im Zustand des Bewußtseins gespendet werden, a. 3., und wird

darum auch nicht Kindern, die noch nicht beim Vernunftgebrauch sich befinden, erteilt, a. 4. Angewendet aber wird die Oelung, weil damit die Ueberbleibsel der Sünde gehoben werden sollen, an den Wurzeln der Sünde, a. 5., und das sind die fünf Sinne, a. 6., und weil deren seelische Anlage auch in den Verstümmelten bleibt, so soll auch bei den verletzten Sinnen das Sakrament angewendet werden, a. 7.

5. Die Wiederholung des Sakramentes, qu. 33. Da die Gesundheit des Leibes und der Seele, die die Wirkung dieses Sakramentes sind, auch wieder verloren werden können, so kann dasselbe ohne Beeinträchtigung des Glaubens an seine Wirkung auch wiederholt werden, a. 1., jedoch soll dies nicht in dem fortdauernden Zustand derselben Todesgefahr geschehen, sondern nur, wenn nach der Besserung eine neue Todesgefahr eintritt, a. 2.

Die Standessakramente.

6. Die Priesterweihe, qu. 34.—41.

Nach den persönlichen Sakramenten kommen die Standessakramente zur Betrachtung, und weil es in der Kirche zwei Stände gibt, den Priester- und Laienstand, so entsprechen dem auch zwei Sakramente: die Priesterweihe und das Sakrament der Ehe, welche für diese Stände die nötigen Rechte und Gnaden verleihen. — An ersterem ist zu untersuchen: Wesen und Wirkung, die verschiedenen Weihen, der Spender, der Empfänger, Vorbereitung und Vollendung der Weihe.

1. Priesterstand und Weihe, qu. 34.—37. Daran ist näher zu bestimmen: Wesen, Wirkung und Vorbedingungen.

Wesen des Ordo, qu. 34. Am Ordo ist zu unterscheiden der Priesterstand und die Priesterweihe. Vorab ist nun klar, daß es in der Kirche einen Priesterstand geben muß. Denn Gott will mit seinen Werken ein Abbild seiner

selbst und zwar nach seinem Sein und Wirken darstellen. Darum soll auch sein Einfluß auf die Kreaturen nachgebildet sein dadurch, daß Höhergestellte auf Niedrigere führend und vervollkommnend einwirken, und damit nun diese Schönheit seiner Kirche, die nach Dionysius ein Abbild der himmlischen Hierarchie ist, nicht fehle, sollte in ihr ein Stand sein, der nach der Aehnlichkeit Gottes die andern leite und in Mitwirkung mit ihm die Sakramente spende, a. 1.[1]). — In den Priesterstand nun führt ein die Priesterweihe; diese ist wesentlich Uebertragung der priesterlichen Gewalt durch ein äußeres Zeichen, und deshalb definiert sie richtig der Lombarde: als ein Zeichen, wodurch dem Geweihten geistliche Gewalt übertragen wird, a. 2., und weil damit eine Weihe durch ein äußeres Zeichen verbunden ist, wodurch der Betreffende die Kraft der Verwaltung der übrigen Sakramente erhält, so ist sie offenbar ein Sakrament, a. 3. Die Form desselben kann nicht wie bei den andern Sakramenten die Bezeichnung der innern Gnadenwirkung sein, sondern weil dieses Sakrament wesentlich Gewaltübertragung ist, so sind es die Worte, womit der Bischof die Ausübung der einzelnen priesterlichen Gewalten überträgt, a. 4., und die Materie dabei ist die Ueberreichung und Uebernahme resp. Berührung der einzelnen, die Priestergewalt darstellenden priesterlichen Gebrauchsgegenstände, welche Materie nicht so fast wie bei den andern Sakramenten die Wirkung des Sakramentes verursacht, als vielmehr sinnbildet, während die Gewalt zwar auch von Gott, aber mittels des Bischofs, der sie vollkommen besitzt, auf den zu Weihenden übergeht, a. 5.

Die Wirkung dieses Sakramentes, qu. 35., ist nach dem Bisherigen wesentlich die Uebertragung der priesterlichen Gewalt; allein weil „die Werke Gottes vollkommen sind",

[1]) In der Abhandlung über Das Priestertum nimmt der hl. Lehrer besonders Rücksicht auf das Werk des Dionysius Areopagita de hierarchia ecclesiastica.

so verleiht er nicht nur das Amt, sondern auch die nötige Gnade, es gehörig zu verwalten, und so wird in der Priesterweihe auch innere Vermehrung der heiligmachenden Gnade verliehen, a. 1. Eine besondere Wirkung des Sakramentes ist dann die Einprägung eines unauslöschlichen Amts-Charakters, wodurch der Geweihte für die betreffenden Funktionen eingeweiht und gekennzeichnet wird, und zwar prägen diesen Charakter alle Weihen je nach ihrem Zwecke ein, a. 2. Dabei wird aber der Taufcharakter mit Notwendigkeit vorausgesetzt, da niemand ein anderes Sakrament der Kirche empfangen kann, ohne vorher durch die Taufe ein Glied derselben zu sein, a. 3., ebenso ist der Firmcharakter gefordert, da der zu Weihende vor allem die geistige Mündigkeit besitzen soll, doch ist er immerhin nicht zur Gültigkeit des Sakramentes notwendig, a. 4., ebenso soll auch der Charakter der niedern Weihen dem der höhern vorausgehen, und ist die Ueberspringung derselben unerlaubt, doch wiederum nicht so, daß dadurch die höhere Weihe ungültig würde, a. 5.

Die Beschaffenheit des Ordinanden, qu. 36. Für die Zulassung zu einem so hohen Amt ist nun auch eine gewisse Beschaffenheit des Ordinanden notwendig, und zwar wird von ihm erfordert, nicht zwar zur Giltigkeit, aber zur Würdigkeit des Empfanges der Weihe: vorab die Heiligkeit des Lebens, denn wer andern ein Führer des Heiles werden soll, muß zuerst selbst auf dem Wege des Heiles wandeln, erleuchtet und gottförmig sein, a. 1. Ferner muß er besitzen die nötige Wissenschaft, wie sie der Ausübung seines höhern oder geringern Amtes entspricht, so zwar, daß er genügende Rechenschaft von seinem Glauben geben kann und besonders die Ceremonien, die Glaubens- und Sittenlehre und die hl. Schrift kennt und zwar um so besser, je höher gestellt er ist, so daß die Niedern zu den Höhern in schwierigen Fragen rekurrieren können, a. 2. Dagegen verdient darum noch

keiner wegen diesen Eigenschaften die Erhebung zur Priesterwürde, und er wird nicht durch die Heiligkeit des Lebens (innere Vokation des hl. Geistes u. dgl., wie die Lehrer vom allgemeinen Priestertum wollten), sondern nur durch die Ordination Priester, a. 3., es sündigt aber der Bischof, der wissentlich einen Unwürdigen weiht, a. 4., und der Geweihte sündigt, wenn er in schwerer Sünde seinen Ordo ausübt, a. 5.

2. Die verschiedenen Weihen, qu. 37. Diese Weihe nun wird in verschiedenen Abstufungen der Aemter erteilt, auf daß aus dieser Ordnung die Weisheit Gottes und die Schönheit der Kirche hervorleuchte, damit viele an der Ehre, Mitarbeiter Gottes zu sein, teilnehmen und auch wegen dem praktischen Bedürfnis der gegenseitigen Unterstützung, a. 1., und zwar unterscheidet man sieben Weihen: Presbyterat, Diakonat, Subdiakonat, Akolytat, Lektorat, Exorcistat und Ostiariat, und es sind dieselben alle unterschieden je nach der nähern oder entferntern Hinordnung auf den Dienst des Altares, die Eucharistie: indem eine Weihe, das Presbyterat, unmittelbar für die Konsekration gegeben wird; zwei für die nähere und entferntere Mitwirkung beim Opfer, Diakonat und Subdiakonat; vier die Vorbereitung dazu besorgen, am Altare selbst Akolytat und Lektorat, entfernter Exorcistat und Ostiariat, a. 2. Je näher nun eine Weihe an die hl. Eucharistie herantritt, um so heiliger ist sie, und so unterscheidet man besonders drei Weihen, die wegen ihrem unmittelbarsten Kontakt mit dem Opfer im ausgezeichneten Sinne heilige sind, nämlich Presbyterat, Diakonat und Subdiakonat, und wegen dieser Berührung mit dem Heiligsten fordert darum auch die Kirche von den sogenannten drei höhern Weihen die Beobachtung der Jungfräulichkeit, a. 3. Jedem der sieben Aemter sind dann bestimmte Verrichtungen zugeteilt, und zwar ist das die specifische Verrichtung eines jeden, die es am nächsten mit der Eucharistie verbindet: die

Konsekration für das Presbyterat, die Austeilung der Eucharistie für das Diakonat, die Darreichung der Materie für das Subdiakonat, die Besorgung der Gefässe für die Materie für das Akolytat, die Lesung für den Lektor, die Entfernung der Hindernisse für den Eintritt zum Heiligsten und der Zulaß dazu für Exorcistat und Ostiariat, a. 4., und darum wird auch die Einprägung des specifischen Priestercharakters vollzogen bei der Uebertragung der Konsekrationsgewalt, a. 5.

3. Der Spender des Sakramentes, qu. 38., ist allein der Bischof, denn er hat, ähnlich dem König in einem Reiche, die Vollgewalt, durch die er den Kirchendienern ihr Amt übergibt, darum firmt nur er, benediziert nur er, und weiht auch nur er, einzig daß für die Erteilung der niedern Weihen der Papst auch einem Nichtbischof die Erlaubnis erteilen kann, a. 1. Weil dann die bischöfliche Gewalt selbst mit einer Weihe erteilt wird, so verbleibt sie in dem Geweihten, auch wenn er sündigt oder selbst von der Kirche abfiele; deshalb kann auch ein abgefallener oder häretischer Bischof diese Gewalt wieder übertragen, also gültig weihen. Doch wird mit der Weihe, wegen der Sünde der so gegen das Verbot der Kirche Handelnden, keine Gnade verliehen, a. 2.

4. Der Empfänger des Sakramentes, resp. die Irregularitäten, qu. 39. Weil durch die Priesterweihe jemand in einen übernatürlich hohen Stand versetzt wird und unmittelbar mit dem Leib des Herrn in Kontakt kommt, so wird eine entsprechende Würdigkeit und die Möglichkeit zu den Amtsfunktionen gefordert und kann nur derjenige, der diese hat, Empfänger des Sakramentes sein, während der Mangel derselben nach den kirchlichen Gesetzen eine Irregularität bildet. Deshalb kann wegen seiner natürlichen Unterordnung nicht das Weib Empfänger des Sakramentes sein, a. 1., Kinder wohl für die niedern, nicht aber für die höhern Weihen, a. 2.; ebenso ist der Stand der Sklaverei ungeziemend für den Empfang dieses Sakramentes, doch wäre die Ordination

immerhin gültig, a. 3. Eine Irregularität bildet dann besonders Todschlag und Mord, weil der nicht geeignet ist, das Sakrament des Friedens und das Blut des Herrn zu besorgen, der selbst Blut vergossen, a. 4.; auch uneheliche Geburt drückt dem Ursprung des Betreffenden eine gewisse Makel auf, die ihn irregulär macht, so daß immerhin Dispense nötig ist, a. 5. Endlich können auch körperliche Defekte, die entweder die Ehre des Standes schädigen oder die Ausübung der priesterlichen Funktionen verunmöglichen, den Empfang der Priesterweihe verhindern, a. 6.

5. Die Vorbereitung und Vollendung des Ordo, qu. 40. Abschließend sind noch gewisse Vorbereitungen und Vollendungen des Priesterstandes zu betrachten, und das sind als Vorbereitung die Tonsur, als Abschluß der Episkopat und Primat, ebenso ist mit denselben verbunden eine besondere Kleidung. Die Tonsur ist die Form der Aufnahme in den Klerikerstand und die durch sie hergestellte Haarkrone bedeutet einerseits die geistliche Würde und Vollkommenheit dieses Standes, andrerseits die von ihm geforderte Weltentsagung, a. 1. Doch ist die Tonsur keine eigentliche Weihe, sondern nur eine Vorbereitung dazu und ein Symbol der Ausscheidung aus der Welt in den Klerikerstand, zum besondern Dienste Gottes, a. 2., und weil mit letzterem der zeitliche Besitz nicht unvereinbar ist, so wird auch damit dessen Entsagung nicht gefordert, a. 3. — Eine Vollendung des Ordos ist der Episkopat und Primat. Der Episkopat fügt zwar keine neue sakramentale Gewalt über den Hauptakt des Priestertums, die Konsekration, hinzu, wohl aber bezüglich der Leitung des Volkes zur Eucharistie durch eine höhere Binde- und Lösegewalt, also höhere Jurisdiktionsgewalt, a. 4. Darum ist der Episkopat zwar kein neues Sakrament, aber weil damit eine neue höhere Gewalt über den mystischen Leib Christi, die Kirche, gegeben wird, ein neuer und höherer Ordo, a. 5. — Weil aber der Episkopat nur die

Gewalt über die einzelnen Diöcesen der Kirche gibt, alle diese Diöcesen aber zu einer Einheit verbunden sein und so auch der Zweck und das Wohl der Gesamtkirche besorgt sein müssen, so muß es über den Episkopat hinaus noch einen hierarchischen Grad geben für die Regierung der Gesamtkirche, und das ist der Primat, und daß Christus, der Herr, denselben wirklich eingesetzt, ergibt sich aus den Vollmachten und Aufträgen, die er Petrus über die der andern Apostel hinaus verliehen (Math. 16, 18, Luc. 22, 32, Joh. 21, 17), a. 6. — Eine Beigabe der verschiedenen Weihen sind endlich die ihnen entsprechenden kirchlichen Gewänder, es sinnbilden dieselben vom Subdiakonat an bis zum Episkopat die verschiedenen kirchlichen Gewalten und nötigen Eigenschaften: das Schultertuch, die Kraft für den Dienst Gottes, die Albe die Reinheit des Lebens, das Cingulum die Beherrschung der Sinnlichkeit, der Manipel als Schweißtuch die Abwaschung auch der kleinern Sündenmakeln, die Stole die sakramentale Gewalt, die Casula oder das Meßgewand die göttliche Liebe, der Ring des Bischofs die Verlobung desselben mit der Diöcese, und der Stab die Hirtensorge, a. 7.

7. Die Ehe, qu. 41.—69.

Das zweite der Standessakramente ist die Ehe; es ist über dieselbe abzuhandeln, insofern sie in der Natur begründet, und insofern sie ein Sakrament ist, worauf dann ihr Wesen näher zu bestimmen ist.

1. Die Ehe in der Naturordnung, qu. 41. Die Ehe ist in der menschlichen Natur selbst begründet und gehört so zum Naturrecht und zwar einerseits zur Erhaltung des Menschengeschlechtes, zu der nicht nur die Fortpflanzung, sondern auch die Erhaltung und Erziehung der Kinder notwendig und wozu ein fortdauerndes Zusammenleben der Eltern gefordert ist; und andrerseits zur gegenseitigen Hilfeleistung für das zum mensch-

lichen Leben Notwendige, wobei einige Verrichtungen mehr dem Manne, andere mehr dem Weibe zukommen, a. 1. Darum ist aber doch die Ehe nicht ein persönliches Gebot für jeden, sondern nur für das menschliche Geschlecht als solches notwendig, während einzelne, besonders aus der höhern Rücksicht des beschaulichen Lebens, für das die Ehe hinderlich ist, unverehelicht bleiben können, a. 2. Weil aber die Ehe als solche im Naturrecht beruht, so ist auch der Akt der ehelichen Verbindung etwas Erlaubtes, und das Gegenteil behaupten, wurzelt in manichäischer Häresie, a. 3., und nicht nur das, sondern es ist dieser Akt bei dem in der Gnade befindlichen sogar ein verdienstlicher, wenn er aus einem tugendhaften Zweck geschieht, nämlich um zur Ehre Gottes Kinder zu erhalten oder die eheliche Pflicht zu erfüllen und übersteigt eine läßliche Sünde nicht, so lange er nicht gegen den Zweck der Ehe geht, a. 4.

2. Die Ehe als Sakrament, qu. 42. Die Ehe ist jedoch nicht nur im Naturrecht begründet, sondern auch zu der Würde eines Sakramentes erhoben, denn es wird in der Verehelichung Gnade unter einem äußern Zeichen vermittelt; dabei ist die Form des Sakramentes der Konsens der Eheleute selbst, während die priesterliche Benediktion nur ein Sakramentale ist; und ebenso ist auch die Materie nur die Handlung der Eheleute beim Sakramentsempfang; der höhere Charakter der Ehe aber besteht darin, daß sie nach dem Apostel, Ephes. 5, 32, ein geheimnisvolles Nachbild der Verbindung Christi mit der Kirche ist, a. 1. Weil nun dieses Nachbild auch erst nach Christus dargestellt werden konnte, so ist die Ehe ein Sakrament im eigentlichen Sinne erst im neuen Bund, dagegen ist ihre Einsetzung eine göttliche schon im Paradies, während ihr anderer Zweck als Heilmittel gegen die unordentliche Begierlichkeit erst nach dem Sündenfall, im alten Bund, hervortreten konnte, a. 2. Die sakramentale Gnade dieses Sakramentes besteht besonders in der Erteilung

aktueller Gnaden zur Unterstützung in der Erfüllung der Pflichten der Ehe, a. 3., und eine wahre sakramentale Ehe ist auch eine solche, die nicht in dem Akt der ehelichen Verbindung sich vollendet, a. 4.

3. Das Wesen der Ehe, qu. 43.—69., kann betrachtet werden nach ihrer Vorbereitung durch die Sponsalien, nach Begriff, bewirkender Ursache, Folgen, Hindernissen, zweiter Ehe und Verumständungen.

a. Die Sponsalien oder die Verlobung, qu. 43., sind eine Art Vorbereitung auf die Ehe; sie sind ein förmliches Versprechen der Ehe, das auch gewöhnlich mit gewissen Formalitäten verbunden und im Gewissen verpflichtend ist, wenn es nicht unter unerlaubten Bedingungen gemacht wurde, a. 1. Nach dem Kirchenrecht kann ein solches Versprechen schon von den Vernunftsjahren an gegeben werden, a. 2., ist aber auch wieder lösbar, entweder in Fällen, die das Gesetz selbst bestimmt, oder nach freiem gegenseitigem Uebereinkommen, a. 3.

b. Der Begriff der Ehe, qu. 44. Die Ehe selbst nun fällt unter die Kategorie der Beziehung, indem sie eine Art der Verbindung oder Vereinigung ist und zwar zum Zweck der Generation und Erziehung der Kinder und zum gemeinsamen häuslichen Leben, a. 1. Darnach richten sich auch die Bezeichnungen dieser Verbindung, sie heißt: conjugium, „Vermählung", womit die Einheit angedeutet wird, nuptiae, Hochzeit, wegen der Verschleierung dabei, matrimonium, was die Stellung der Mutter andeutet (das deutsche „Ehe" betont besonders das Natur-„Recht" derselben, „Heirat" die Gründung eines häuslichen Heims) a. 2., und so kann man die Ehe definieren: als die eheliche Verbindung von Mann und Weib zur unzertrennlichen Lebensgemeinschaft, a. 3.

c. Der Konsens oder die Zustimmung, qu. 45.—49., ist die bewirkende Ursache der Ehe; an ihr kommen in Be-

tracht die Zustimmung an sich, die durch gewisse Umstände verschärfte Zustimmung, die erzwungene oder bedingungsweise Zustimmung und der Gegenstand der Zustimmung.

α. Die Zustimmung als solche, qu. 45., ist die eigentliche Form oder bewirkende Ursache der Ehe, welche die innere Wirkung des Sakramentes verursacht, wie in der Taufe die äußere Abwaschung die innere Reinigung zur Folge hat, a. 1. Diese Zustimmung aber soll, wo nicht eine physische Unmöglichkeit dafür besteht, in Worten geschehen, denn diese sind der natürliche Ausdruck beim Schließen von Kontrakten, a. 2., und haben die gegenwärtige Verbindung auszudrücken, denn das Versprechen einer erst zukünftigen sind Sponsalien und nicht eine Ehe, a. 3. Damit muß selbstverständlich die innere Intention der Verbindung da sein, sonst ist kein Sakrament, wie auch die äußere Abwaschung mit dem Willen, nicht getauft zu werden, keine Taufe ist, a. 4. Endlich soll der Konsens öffentlich vor der Kirche abgegeben werden, doch ist auch die klandestine Ehe gültig, wenn auch unerlaubt, a. 5.[1]).

β. Als besondere Umstände des Konsenses, qu. 46., können hinzukommen der Schwur und die geschlechtliche Verbindung. Da nun der Schwur nichts anderes als die Bekräftigung eines Versprechens ist, so macht das mit einem Schwure bekräftigte Versprechen der Ehe noch keine Ehe aus, doch sündigt der schwerer, der es bricht, a. 1.; ebenso würde vor dem Richterstuhl des Gewissens die geschlechtliche Verbindung aus den vorherigen Sponsalien noch keine (klandestine) Ehe machen, wenn die innere Absicht dazu fehlte; dagegen müßte allerdings das äußere Richteramt der Kirche,

[1]) Das Konzil von Trient fordert zur Gültigkeit der Ehe, daß der Konsens „vor dem eigenen Pfarrer und zwei Zeugen" abgegeben werde. Darnach sind die klandestinen Ehen in den Gegenden, wo die tridentinische Verfügung gilt, ungültig.

da wo die klandestine Ehe gültig, ein Zeichen des Konsenses darin erblicken, a. 2.[1]).

γ. Der erzwungene oder bedingte Konsens, qu. 47., können je nach Umständen die Gültigkeit der Ehe aufheben. Ist der Zwang so viel als physische Nötigung, so ist die Zustimmung ungültig, ist er aber nur so viel als Furcht, so ist damit die Freiheit und so auch eine gültige Zustimmung noch nicht ohne weiters ausgeschlossen, a. 1.; dagegen gibt es auch eine zwingende Furcht selbst für einen standhaften Menschen, die ihn vernünftigerweise nötigt, ein geringeres Gut an ein höheres, z. B. zeitliche Vorteile an die Vermeidung einer Sünde, körperliche Leiden an ernstliche oder unehrenhafte Körperverletzungen daranzugeben, resp. auf sich zu nehmen, a. 2., und eine solche Furcht, aber nur eine solche, hebt die Gültigkeit der Zustimmung auf, a. 3., und was vom Gezwungenen, das gilt dann auch vom Zwingenden, a. 4. — Die bedingte Zustimmung geht entweder auf die Gegenwart oder auf die Zukunft, erstere ist ungültig, wenn sie gegen den Zweck der Ehe selbst geht, letztere ist ihrem Begriff nach nicht eine Ehe, sondern nur ein bedingtes Eheversprechen, a. 5. Die Eltern können zu einer Ehe nicht zwingen, doch können ihre vernünftigen Gründe der Art sein, daß es Gewissenspflicht ist, ihnen zu folgen, a. 6.

δ. Gegenstand der Zustimmung, qu. 48., ist die unverbrüchliche Haltung der Ehe nach ihrem vollen Wesen; weil nun die Ehe, wie sich gezeigt hat, eine wahre ist auch ohne ehelichen Umgang, so braucht auch die Zustimmung explicite nur auf die Ehe als solche und nur implicite auf das damit Verbundene zu gehen, a. 1.; die Zustimmung zur Ehe aber wegen einem unmoralischen Grund, z. B. wegen dem Geld, macht die Ehe nicht ungültig, aber die Handlungsweise unmoralisch, a. 2.

[1]) Seit der Verfügung Leos XIII. vom 15. Febr. 1892 wird auch dies nicht mehr als Beweis für Eingehung der Ehe anerkannt.

d. Die Güter der Ehe, qu. 49. Da die Ehe den Verlust gewisser Güter zur Folge hat, wie der Apostel sagt, die Mühen fürs Zeitliche, 1. Cor. 7., und im ehelichen Umgang selbst das Zurücktreten des Geistigen gegen das Animalische, so muß dafür ein Ausgleich geschaffen sein durch andere Güter, die jenes ersetzen und ihm einen höhern sittlichen Charakter geben, und das thun die sogenannten Güter der Ehe, a. 1. Es sind dies wesentlich drei: die Nachkommenschaft, für die dann auch die Sorge ums Zeitliche ihren sittlichen Wert erhält, die gegenseitige Treue und häusliche Hilfeleistung der Ehegatten und die sakramentale Weihe, a. 2.; davon ist vom übernatürlichen Standpunkt aus betrachtet das höhere Gut das letztgenannte, dagegen in der Naturordnung sind die andern zwei die nächsten, womit zugleich auch die Unauflöslichkeit als wesentliche Eigenschaft der Ehe gegeben ist, a. 3. Durch diese Güter nun erhalten auch jene Mängel der Ehe ihren sittlichen Charakter und insbesondere wird dadurch der eheliche Umgang ein moralischer und durch das Sakrament geheiligter, a. 4., fällt aber dabei die Rücksicht auf diese Güter weg, so ist er nicht ohne läßliche Sünde, a. 5., aber auch nicht mehr, selbst da nicht, wo das Motiv nicht jene Güter, sondern nur die Lust wäre, da die Moralität der an eine Handlung geknüpften Lust gleich ist mit der der Handlung selbst, so daß, wenn die Handlung erlaubt, so auch die ihr entsprechende Lust daran, das aber ist hier der Fall; anders wäre es nur, wenn die Absicht über die Schranke der Ehe hinausginge, a. 6.

e. Die Ehehindernisse, qu. 50.—63. Es sind dieselben eine Beschränkung des Empfängers dieses Sakramentes. Nun können, allgemein betrachtet, qu. 50., die Hindernisse entweder nur aufschiebende oder aber trennende sein; erstere berühren nicht das Wesen der Ehe, sondern nur ihre Feier und sind: das Kirchenverbot und die verbotene Zeit. — Die trennenden Ehehindernisse sind mit dem Wesen der

Ehe unvereinbar, entweder wegen dem Begriffe des Kontraktes selbst oder wegen den kontrahierenden Personen. Den Kontrakt als solchen machen ungültig: Irrtum und Zwang. — Von Seite der kontrahierenden Personen kann die Ehe unmöglich werden entweder schlechthin: physisch wegen Impotenz oder Sklaverei, moralisch wegen Unerlaubtheit infolge Gelübde oder Weihe; oder aber wegen der Rücksicht auf andere Personen, so wenn jemand schon verheiratet ist; oder aber wegen zu entfernter Beziehung zu der betreffenden Person, und das ist die Verschiedenheit der Religion, oder wegen zu naher Beziehung zu ihr, und das ist: Verwandtschaft und Verschwägerung, oder wegen der Rücksicht auf die öffentliche Ehrbarkeit und endlich wegen vorherigen unsittlichen Umganges im Ehebruch. Davon nun im einzelnen.

α. Der Irrtum, qu. 51. Die Ehehindernisse wegen der Ungültigkeit des Kontraktes sind also Zwang und Irrtum; da aber über erstern schon abgehandelt wurde (cf. qu. 47.), so kommt hier nur mehr letzterer in Betracht. Nun ist klar, daß der Irrtum eine Ehe unmöglich macht, denn die Zustimmung bei einem Kontrakt hängt von der vorherigen Erkenntnis ab, diese aber ist in dem Fall nicht vorhanden, a. 1. Dagegen hebt nicht jeder Irrtum die Ehe auf, sondern nur ein solcher, der ihr Wesen betrifft, dazu aber gehören zwei bestimmte Personen und daß sie für den Ehekontrakt freies Verfügungsrecht haben, und deswegen heben nur der Irrtum in der Person und ihres freien Standes die Ehe auf, a. 2.

β. Der Stand der Unfreiheit, qu. 52. Von Seite der kontrahierenden Personen kann die Ehe unmöglich werden physisch wegen Impotenz oder Sklaverei. Ueber erstere vergl. qu. 58.; letztere ist, wenn sie dem einen Eheteil unbekannt war, ein trennendes Ehehindernis, weil sie die eheliche Pflicht zu leisten verhindert, a. 1. Dagegen kann auch dem Unfreien die Ehe nicht schlechthin verwehrt werden, da das

Recht darauf im Naturrecht begründet ist, a. 2., wie umgekehrt nach der Verehelichung der Mann selbst wider den Willen der Frau sich, ohne daß dadurch die Ehe aufgehoben würde, in Leibeigenschaft begeben dürfte, a. 3. Die aus einer solchen Ehe hervorgehenden Kinder aber folgen vernünftigerweise dem freien Stand der Mutter, a. 4.[1]).

γ. Weihe und Gelübde, qu. 53. Moralisch wird von Seite der kontrahierenden Personen die Ehe verunmöglicht durch die Weihe oder das Gelübde der Keuschheit. Dabei ist zu unterscheiden zwischen einfachem und feierlichem Gelübde; ersteres ist noch nicht die völlige Hingabe an Gott, sondern erst das Versprechen dafür und macht darum eine Ehe unerlaubt, aber nicht ungültig, a. 1.; letzteres dagegen ist ein trennendes Ehehindernis, a. 2. — Die höhern Weihen machen die Ehe unmöglich wegen dem Kirchengebot und weil mit der Weihe implicite das feierliche Gelübde der Keuschheit abgelegt wird, es ist aber auch diese Anordnung geziemend wegen dem unmittelbaren Kontakt der Geweihten mit den heiligen Gefäßen und Sakramenten, a. 3. Dagegen kann jemand auch nach der Ehe gültig geweiht werden und nach dem Tod der Gattin den Ordo ausüben, a. 4.

δ. Die Blutsverwandtschaft, qu. 54., ist ein Ehehindernis wegen der zu nahen physischen Beziehung zu der andern Person. Unter Blutsverwandtschaft versteht man die Zusammengehörigkeit der von einem Stamme durch Geburt Abstammenden, a. 1., und man unterscheidet dabei verschiedene Grade in direkter Linie, wie Vater, Kind und Kindskind, und in der Seitenlinie, wie Geschwisterkinder, wo bei der Zählung die größere Zahl maßgebend ist, a. 2. Der Grund aber, warum die Blutsverwandtschaft ein Ehe-

[1]) Das neuere Kirchenrecht kennt dieses Ehehindernis nicht mehr und versteht darunter nur noch die Bedingung; darüber oben, qu. 47., und Winkler, Kirchenrecht, p. 286.

hindernis bildet, ist zunächst ein naturrechtlicher wegen der Schädigung der Nachkommenschaft, der ohne weiters die Ehe zwischen den nächsten Verwandten direkter Linie als unzulässig erscheinen läßt; dazu kommt ferner die Rücksicht auf die Sittlichkeit, welche in der Familie gefährdet wäre, wenn Heiraten unter Naheverwandten erlaubt wären; endlich sollen auch die Heiraten die Familienbande und Freundschaften erweitern, was dahinfiele, wenn der Kreis derselben nicht erweitert würde, a. 3., und darum hat die Kirche mit Recht, und zwar nach den verschiedenen Verhältnissen im Laufe der Zeiten verschieden, die Grade bestimmt, innert welchen eine Ehe unzulässig; seit dem 4. Laterankonzil ist passend der vierte Grad inklusive als Grenzpunkt festgesetzt worden, a. 4.

ε. Die Schwägerschaft, qu. 55., ist aus ähnlichen Gründen ein Ehehindernis wie die Blutsverwandtschaft; durch die Ehe wird nämlich der eine Eheteil mit dem andern gleichsam Ein Fleisch und so in den Stamm des andern eingepflanzt und so mit dessen Gliedern verwandt, a. 1., und diese Verwandtschaft dauert auch fort nach dem Tode des einen Eheteils, a. 2., und wird auch geschaffen durch die unerlaubte außereheliche geschlechtliche Verbindung, a. 3. Dagegen bewirken bloße Sponsalien noch keine Schwägerschaft, sondern nur etwas damit Verwandtes und darum immerhin auch ein Hindernis, nämlich das der Quasi-Schwägerschaft oder der öffentlichen Ehrbarkeit (aber nur im ersten Grad), a. 4. Durch die Schwägerschaft wird nun der eine Eheteil mit den Verwandten des andern verwandt, aber nicht auch seine Verwandten mit den andern Verwandten, was man ausdrückt mit affinitas non parit affinitatem, a. 5. Daß aber die Schwägerschaft ein Ehehindernis ist, erklärt sich ähnlich wie bei der Blutsverwandtschaft, auch sie begründet nämlich einen nähern Umgang und Freundschaft mit den Verschwägerten und fordert deshalb ähnliche Rücksichten der Ehrbarkeit und der nicht zu großen Verengung der Familien-

verbindungen, a. 6. Dabei werden die Grade gleich gezählt wie bei der Blutsverwandtschaft, a. 7., und geht das Ehehindernis auch bis in den vierten Grad, doch wird hier leichter dispensiert, a. 8. — Eine Ehe nun, die mit einem solchen Mangel der Blutsverwandtschaft oder Schwägerschaft behaftet ist, ist zu trennen oder nach eingeholter Dispense zu revalidieren, a. 9., und es besteht dafür, wo das Hindernis nicht bekannt ist, die Pflicht der Anzeige, a. 10., wobei durch Zeugen die Wahrheit vor dem zuständigen Richter zu erhärten ist, und dies alles, damit nicht unerlaubte incestuose Verbindungen vorkommen, a. 11.

ζ. Die geistliche Verwandtschaft, qu. 56., bildet ein ähnliches näheres Band auf übernatürlichem Gebiete wie die leibliche Verwandtschaft auf dem natürlichen, und ist darum auch ein Ehehindernis, a. 1. Diese Verwandtschaft aber tritt ein bei der Taufe und Firmung, a. 2., indem der oder diejenige, die das Kind aus der Taufe hebt, als Stellvertreter der hl. Mutter der Kirche, gleichsam Mutter des Täuflings wird, a. 3. Darum tritt auch die Frau des Paten gleichsam in das Verhältnis der Schwägerschaft mit dem Täufling, a. 4., und die Kinder desselben ebenfalls in eine Art Verwandtschaft mit ihm, a. 5. (Durch das Konzil von Trient sind aber letztere zwei Fälle als Ehehindernis aufgehoben.)

η. Die bürgerliche Verwandtschaft oder Adoption, qu. 57. Sie ist die Annahme einer fremden Person an Kindesstatt, a. 1.; auch dadurch wird ein unmittelbares Familienband hergestellt und deshalb wird auch die Adoption aus den schon erwähnten sittlichen Rücksichten zu einem Ehehindernis, a. 2., und zwar zwischen Adoptivvater und Adoptivkind und den Nachkommen des letztern, zwischen Adoptivvater und Frau des Adoptivsohnes oder zwischen letztern und der Frau des Adoptivvaters, nicht aber zwischen Adoptivkind und wirklichem Kind, wenn sie majorän ge-

worden, a. 3. (Jetzt richtet sich das Hindernis nach den Landesgesetzen.)

ϑ. **Die Unfähigkeit**, qu. 58. Die Ehe hindert ferner die Unfähigkeit. Diese kann eine physische oder moralische sein, physisch sind: Impotenz, Irrsinn und mangelndes Alter; moralisch: der Incest. Die Impotenz ist entweder eine bleibende oder eine vorübergehende und ist nicht zu verwechseln mit Unfruchtbarkeit. Nur die kirchliche Gerichtsbarkeit entscheidet, ob, wo dieses Hindernis vor der Eheschließung unbekannt war, deswegen eine Trennung eintreten darf oder nicht, a. 1., ähnliches gilt von dem denkbaren Fall, daß durch dämonischen Einfluß dieses Hindernis geschaffen wäre, a. 2. Wegen Irrsinn ist die Ehe ungültig, wenn dieselbe in diesem Zustande geschlossen wurde, nicht aber, wenn in lichten Momenten, a. 3. Incest oder Versündigung mit Nächstverwandten eines Eheteils löst die geschlossene Ehe nicht auf, bildet aber das Ehehindernis der Schwägerschaft vor deren Abschluß, a. 4.; endlich kann eine Ehe nicht geschlossen werden in einem Alter, wo die Reife desselben noch nicht da und ein gültiger Kontrakt nicht geschlossen werden kann, a. 5.

ι. **Die Verschiedenheit der Religion**, qu. 59. Ein trennendes Ehehindernis wegen zu großer Verschiedenheit ist die Verschiedenheit der Religion. Da nämlich das vorzüglichste Gut der Ehe die Erziehung der Kinder zum Dienste Gottes ist, so muß hierin bei verschiedenen Religionen immer ein Widerspruch der Absichten eintreten und ist so eine entsprechende Ehe nicht möglich. Deshalb ist eine Ehe bei gänzlicher Verschiedenheit der Religion, also zwischen Christen und Nichtchristen, von der Kirche mit Recht als unmöglich erklärt worden; die Verschiedenheit der Konfession aber ist zwar nicht ein trennendes, sondern nur ein aufschiebendes Hindernis, a. 1., und wird darum die Ehe nicht gerne gesehen (und nur unter gewissen Bedingungen: katholische

Trauung und Kindererziehung, zugelassen). Ist aber so die Ehe zwischen Christen und Nichtchristen ungültig, so ist doch die Ehe der Nichtchristen unter sich eine wahre Ehe, aber nur auf natürlicher Grundlage und nicht durch die Gnade vervollkommnet, a. 2.; wenn darum ein Eheteil nachher konvertiert, so wird das Eheband nicht aufgehoben, doch kann Ehescheidung eintreten, a. 3., und es genügt dazu an und für sich, auch ohne andere Gründe, schon die eingetretene Verschiedenheit der Religion, doch können die Eheleute, wenn sie wollen, auch die Ehe fortsetzen, a. 4.; wenn dagegen der eine Eheteil den andern sucht zu verführen, und gegen seine Religion und Christus Blasphemien ausspricht, so ist das ein Grund der Ehetrennung, nicht nur der Scheidung, weil das stärkere Band das schwächere löst, wenn es damit unvereinbar ist; es kann darum in diesem Fall der christliche Teil wieder heiraten, a. 5., und es ist derselbe nicht zu vergleichen und auf eine Linie zu stellen mit dem Ehebruch, welcher, wie sich zeigen wird, die Ehe nicht scheidet, a. 6.

κ. Der Gattenmord, qu. 60., kann vorkommen wegen Ehebruch der Frau, die Kirche billigt aber denselben nie und in keinem Fall, a. 1., ist er aber aus diesem Grunde vorgekommen, so ist eine nachfolgende Ehe nicht ungültig, wohl aber, wenn er vollführt wurde, um eine andere zu heiraten; dann ist die Ehe mit der Ehebrecherin durchaus nichtig, a. 2.

λ. Das feierliche Gelübde nach der Ehe, qu. 61. Endlich gibt es noch gewisse Trennungs- oder Scheidungsgründe, die erst nach geschlossener Ehe eintreten können, und das sind das feierliche Gelübde und der Ehebruch. — Das feierliche Gelübde ist gleichsam ein geistiges Absterben für diese Welt und ein vollkommenes Opfer seiner selbst an Gott; niemand kann aber etwas opfern, was ihm nicht mehr gehört, nach geschlossener und im ehelichen Umgang vollzogener Ehe gehört aber der Mann dem Weib, und deshalb

kann ohne ihre Einwilligung kein solches Gelübde abgelegt werden, a. 1.; ist aber die Ehe wohl geistig geschlossen, aber noch nicht vollzogen, so löst das geistige Absterben durch das Gelübde jenes geistige Eheband auf, wie der leibliche Tod das leibliche, a. 2., und die Frau ist wie nach dem leiblichen Tod des Gatten frei und kann wieder heiraten, a. 3.

μ. Der Ehebruch, qu. 62. Nach dem Worte des Herrn selbst, Math. 5, 32, kann der Mann nach dem Ehebruch der Frau diese entlassen, außer er hätte daran eine Mitschuld oder wäre der Fehler ein unverschuldeter, a. 1. Es ist diese Entlassung eine Strafe und ein Besserungsmittel, daher, wo die Besserung schon eingetreten, fällt die Strafe dahin, wenn aber die Sünde fortgesetzt wird, hieße es dazu mitwirken, wenn die Strafe nicht angewendet würde, a. 2.; von sich aus aber kann der Mann nur den ehelichen Umgang versagen, eine Scheidung aber durch Aufheben des Zusammenlebens darf nur auf das Urteil der Kirche hin geschehen und heißt Ehescheidung im Unterschied zu Trennung, a. 3.; dabei sind Mann und Frau gleich zu halten, obwohl die Frau nicht zwar bezüglich der Treue, wohl aber wegen der Nachkommenschaft mehr sündigt, a. 4. Diese Ehescheidung hebt aber niemals die Ehe selbst auf, und deshalb dürfen auch der eine und der andere Teil nach derselben nicht wieder heiraten, a. 5., und nach der Besserung kann auch eine Wiederversöhnung eintreten, a. 6.

f. Die zweite Ehe, qu. 63.[1]). Nachdem von der Ehe überhaupt abgehandelt worden ist, kann gefragt werden, ob auch eine zweite oder fernere Ehe zulässig sei. Da nun das eheliche Band nur bis zum Tode dauert, so kann der überlebende Eheteil erlaubterweise sich wieder verehelichen,

[1]) Im kirchlichen Altertum bestritten einige Rigoristen, wie die Montanisten und Novatianer, die Erlaubtheit der zweiten Ehe; gegen solche Ansichten geht diese quaest.

a. 1., und es ist das eine wahre Ehe, da sie alles besitzt was zum Wesen des Sakramentes gehört, wenn ihr auch in der sinnbildlichen Beziehung zur Verbindung Christi mit der Kirche, die eine einzige und dauernde ist, eine gewisse Unvollkommenheit anhaftet und sie unter Umständen ein Zeichen zu großer Sinnlichkeit sein kann, a. 2.

g. Die Verumständungen der Ehe, qu. 64.—69. Abschließend sind noch gewisse Dinge zu betrachten, die entweder mit der Ehe zu Recht verbunden sind, oder widerrechtlich verbunden sein können, und das sind: die eheliche Pflicht, die Vielweiberei, die Bigamie, der Scheidebrief und das Verhältnis der unehelichen Kinder.

α. Die eheliche Pflicht, qu. 64. Eine Folge der Ehe ist die eheliche Pflicht. Die Ehe ist nämlich vorab zur Erhaltung der Gattung da, dazu aber ist die eheliche Verbindung notwendig, und diese selbst ist ein Mittel gegen die unordentliche Begierlichkeit; darum besteht eine Pflicht, dieselbe sich gegenseitig zu gewähren, a. 1., und zwar auch da, wo sie nicht ausdrücklich verlangt, aber wo mit Grund sonst Sünde befürchtet werden müßte, a. 2. Dagegen ist die eheliche Verbindung nicht passend während der Zeit der Menstruation, auch weil sie der Mutter schädlich sein kann, a. 3. Doch darf die Frau in diesem Zustand dem Manne sie gewähren, um größere Sünde zu verhüten, a. 4. In der Verpflichtung stehen sich Mann und Frau gleich, a. 5., und es darf darum auch die Erfüllung der ehelichen Pflicht nicht, ohne gegenseitige Einwilligung, durch ein Gelübde verunmöglicht werden, a. 6.; weil aber deren Erfüllung zu der Zeit untauglich macht, sich zum Höhern zu erheben, so soll sie nicht an festlichen Zeiten verlangt werden, a. 7. Doch verpflichtet das nicht unter schwerer Sünde, a. 8., sondern ist unter den angegebenen Gründen die Pflicht zu jeder Zeit, wo es die Ehrbarkeit erlaubt, vorhanden, a. 9. Weil dann auch die Hochzeit allzusehr mit dem Irdischen beschäftigt,

so hat die Kirche mit Recht zu gewissen Zeiten, die mehr dem Himmlischen gewidmet sind, also zur Advent- und Fastenzeit die feierlichen öffentlichen Eheschließungen verboten, a. 10.

β. Die Vielweiberei, qu. 65. Im Heidentum und sogar im Judentum kam es vor, daß ein Mann mehrere Weiber hatte; es fragt sich, ob das mit dem Naturgesetz vereinbar war. Nun ist gegen das Naturgesetz, was schlechthin gegen einen von der Natur gesetzten Zweck geht; einigermaßen, aber nicht schlechthin gegen das Naturgesetz dagegen ist, was diesem Ziele hinderlich, doch nicht ganz damit unvereinbar ist; das erste Ziel der Ehe aber ist die Erzeugung und Erziehung der Kinder, das zweite die gegenseitige Treue und Hilfeleistung und das dritte die Weihe des Sakramentes; mit dem ersten Ziel nun ist die Polygamie nicht unvereinbar, wohl aber mit dem zweiten und noch mehr mit dem dritten, darum ist sie nicht schlechthin mit dem Naturgesetz unvereinbar, sondern nur unter gewissen sekundären Rücksichten, und darum wurde sie vom Christentum schlechthin aufgehoben, a. 1., dagegen im alten Bund unter gewissen Beschränkungen zugelassen, um den ersten Zweck der Ehe für die damaligen Zeitverhältnisse entsprechend zu erreichen; doch konnte das, als das Naturgesetz doch irgendwie betreffend, nur durch göttliche Dispense geschehen, a. 2. -- Schlechthin gegen das Naturgesetz dagegen ist es, neben der Ehe noch eine Konkubine oder ein Kebsweib zu haben, denn dadurch wird, weil auch das Zusammenwohnen hier ausgeschlossen ist, sowohl die entsprechende Kindererziehung, als die eheliche Treue verunmöglicht, a. 3., und darum ist der Umgang mit solchen schwer sündhaft, a. 4., und wurde auch im alten Bund niemals gestattet, a. 5.

γ. Die Bigamie in ihren rechtlichen Folgen, qu. 66. Die Bigamie ist entweder eine simultane oder successive, daß nämlich einer nebeneinander oder nacheinander zwei Frauen

hat; erstere ist durchaus unzulässig. Nur von letzterer ist hier die Rede, und ihre rechtliche Folge ist, daß sie für die Ordinanden eine Irregularität bildet und das deshalb, weil in ihr, wie sich früher gezeigt, eine Unvollkommenheit in der sakramentalen Symbolik liegt und sie auf eine zu große Sinnlichkeit schließen läßt, a. 1. Selbstverständlich ist die Irregularität noch mehr verschuldet durch die simultane Polygamie, da diese gar kein Sakrament, sondern ein Zerrbild der Ehe ist, a. 2., selbst die Heirat mit einer Nichtjungfrau hat dieselbe rechtliche Folge, a. 3., und wäre die Bigamie selbst vor der Taufe vorgekommen, so hebt die nachfolgende Taufe die Irregularität nicht auf, a. 4., doch kann von derselben dispensiert werden, a. 5.

δ. Der Scheidebrief, qu. 67. Der alte Bund erlaubte unter Umständen mit einem Scheidebrief die Frau zu entlassen; nun aber ist die Unauflöslichkeit der Ehe im Naturgesetz begründet, denn das fordert die Erziehung und die beständige Sorge für die Kinder, a. 1.; von einem Naturgesetz aber kann nicht dispensiert werden, außer in einem Ausnahmsfall aus höhern Gründen durch Gott selbst (vgl. das Opfer Abrahams); dagegen scheint die Unauflöslichkeit der Ehe ein Naturgesetz erst zweiter, nicht erster Ordnung zu sein, wenigstens wegen der Sorge um die Kinder, die diese nicht absolut verlangt, deshalb konnte auch in weniger außergewöhnlicher Weise durch die Offenbarung davon dispensiert werden, a. 2., und das geschah nun wirklich im mosaischen Gesetz nach Deut. 24, und zwar, um damit größere Uebel bei der Herzenshärtigkeit der Juden zu verhüten, a. 3.; es war dann dem Weib gestattet, sich wieder zu verheiraten, nicht aber konnte es mehrere Männer zugleich haben, a. 4., und der Mann durfte die Entlassene später nicht wieder zu sich nehmen, a. 5. Als Grund der Entlassung nannte das Gesetz eine foeditas, eine Häßlichkeit, physische und besonders moralische, die den Haß des Mannes und damit allfälligen

Gattenmord zur Folge haben konnte, a. 6., und es mußte der Entlassungsgrund wenigstens im allgemeinen schriftlich in einem Scheidebriefe angegeben werden; damit und durch die vorgenannten Bestimmungen sollte die Entlassung schwierig und damit möglichst selten gemacht werden, a. 7. Was aber so den Alten „um ihrer Herzenshärtigkeit willen" zur Ausnahme gestattet wurde, das hob Christus in dem vollkommenen neuen Bunde gänzlich auf, Matth. 19 (cf. dazu qu. 62. a. 5 ad 4).

ε. Die unehelichen Kinder, qu. 68. Unter diesen versteht man solche, die aus einfacher Unzucht, noch mehr aber solche, die aus Notzucht oder Ehebruch hervorgegangen sind, a. 1. Eine Folge dieses unehrenhaften Ursprungs ist für sie, wie sich schon gezeigt hat (qu. 39. a. 5.), die Irregularität, und dann rechtlich der Ausschluß von der Erbschaft, jedoch haben die Eltern des Kindes für seinen Unterhalt zu sorgen, a. 2., unter gewissen Bedingungen aber, die das positive Recht bestimmt, können illegitime Kinder nachträglich legitimiert werden, a. 3.

Damit wird die Sakramentenlehre abgeschlossen. Was derselben einen besondern Wert gibt, das ist die organische einheitliche Auffassung aller Sakramente, und daß alle Ceremonien und kirchenrechtlichen Bestimmungen rationell begründet werden.

III. Eschatologie. — Suppl. qu. 69.—101.

„In Gott".

Durch die Sakramente nimmt der Mensch teil an der Auferstehung Christi, indem er durch sie ersteht zu einem neuen Leben und befreit wird von dem Tod der Sündenschuld; nun aber soll er auch noch befreit werden von dem Tod der Strafe, d. i. von der Sündenstrafe des Todes, und das geschieht in der jenseitigen Auferstehung nach dem Bild der Auferstehung Christi selbst. Darum ist noch abzuhandeln über die Auferstehung und es kommt daran näher in Betracht: das was der Auferstehung vorausgeht, die Auferstehung selbst, und das was auf die Auferstehung folgt (cf. Einltg. z. qu. 69.). — Damit wird die ganze Summe abgeschlossen und, wie im ersten Teile gezeigt wurde, wie alles „von Gott" ausgegangen, im zweiten Tei', wie der Mensch durch die eigene freie, moralische Thätigkeit „zu Gott" zurückkehren soll, und im dritten Teil, wie das, wegen dem gefallenen Zustand der Menschheit, nur geschehen kann „durch Christus" und seine Sakramente, so wird nun hier ausgeführt, wie der Mensch nach der Aehnlichkeit des auferstandenen und verklärten Christus wirklich wieder zu Gott zurückkehrt, und so könnte man nach dem bisherigen Schema und im Sinne und Geist der Summe, die aber nicht vollendet wurde, diesem Teile auch das den Grundgedanken kurz zusammenfassende Motto geben: „In Gott". Zuerst ist also abzuhandeln über das, was der Auferstehung vorangeht, was man auch kurz bezeichnen könnte als: die Vorbereitung der Auferstehung.

A. Die Vorbereitung der Auferstehung, qu. 69.—75.

Die Vollendung und Verklärung wird vorbereitet durch den Zustand der abgestorbenen Seelen vor der Auferstehung und die dem Weltgericht vorangehenden Ereignisse, und so ist hier abzuhandeln über: die Wohnungen der abgestorbenen Seelen, den Zustand derselben, die Fürbitte für die Abgestorbenen, die Fürbitte der Heiligen, die Zeichen vor dem letzten Gericht, und den dem Weltrichter vorangehenden Weltuntergang.

1. Der Ort der Abgestorbenen, qu. 69. Die abgeschiedenen Seelen müssen sich nach dem Tode an einem Orte aufhalten, da der endliche Geist, wenn auch nicht von einem Raum umschlossen, doch auf einen Ort determiniert ist; und zwar soll dieser Ort dem Zustand entsprechen, in dem sich die betreffende Seele befindet, und da der ersten Substanz, Gott, eine gewisse Kongruenz zum höchsten Orte zukommt, so soll auch die Seele um so höher oder tiefer örtlich zu wohnen kommen, als sie geistig näher oder entfernter von Gott ist, a. 1., und wie die Schwere oder Leichtigkeit eines Körpers denselben sogleich in die Höhe oder Tiefe zieht, wenn kein Hindernis da ist, so zieht auch Verdienst oder Schuld die Seele sogleich nach oben, in den Himmel, oder nach unten, in die Hölle, wenn nicht das Hindernis läßlicher Schuld vorher noch in einem Läuterungsort den Aufflug der Seele hinhält, a. 2.; an jenen endgültigen Orten sind dann auch nach dem natürlichen Gesetze die Seelen für bleibend, so daß sie nicht mehr mit den Lebenden verkehren können; daher kann auch nur nach besonderer Anordnung der göttlichen Vorsehung noch ein Eingreifen der abgeschiedenen Seelen in dieses Leben eintreten, seitens der Seligen nach ihrem freien Willen, seitens der Seelen im Fegfeuer, um die Fürbitte der Hinterlassenen zu erflehen, seitens der Verdammten zur Belehrung und Abschreckung der Lebenden,

a. 3. Einer dieser Orte der Abgestorbenen wird nach der Bibel (Luk. 16) sinus Abrahae, Schoß Abrahams, genannt; es ist der Ort der frommen Gläubigen des alten Bundes, die sich um den Vater der Gläubigen, Abraham, scharten, aber vor dem Erlösungstod Christi noch nicht in den Himmel eingehen konnten, und es ist dieser Ort wesentlich der gleiche mit der sog. Vorhölle (oder Scheol), a. 4. Diese Vorhölle selbst aber mag örtlich nahe der eigentlichen Hölle gelegen sein, dagegen ist sie wesentlich von derselben verschieden ihrer Beschaffenheit nach, a. 5. Von der Vorhölle selbst wieder verschieden ist das sog. Kinderparadies, d. i. der Aufenhaltsort für die ohne Taufe abgestorbenen Kinder, die weder in den Himmel eingehen, noch in die Hölle verdammt sind, a. 6.; und so muß man im Jenseits fünf verschiedene Aufenhaltsorte für die abgeschiedenen Seelen unterscheiden: Himmel, Hölle, Fegfeuer, Kinderparadies und Vorhölle der Väter, a. 7.

2. Der Zustand der Abgestorbenen, qu. 70. Aus der Folge des Abgeschiedenseins der Seele vom Körper läßt sich nun auch ein Schluß auf ihren jenseitigen Zustand ziehen: da sich nämlich die sinnliche und geistige Thätigkeit des Menschen nur vollzieht durch die Seele mittels des Körpers und dieser nun abgelegt ist, so verbleibt in der abgeschiedenen Seele nur mehr die rein geistige Thätigkeit des Intellektes und freien Willens, dagegen die sinnlich-geistige Bethätigung ist nur noch der Wurzel nach vorhanden, a. 1.; deshalb sind auch die sensitiven oder empfindenden Vermögen nur wurzelhaft verblieben, a. 2., und darum kann auch ein sinnliches Feuer die Seele nicht gleicherweise berühren wie hienieden, dagegen kann sie zur Strafe daran gefesselt sein und so dasselbe als etwas ihr Schädliches wider Willen empfinden, a. 3.

[An dieser Stelle fügen einige Ausgaben zwei quaest. ein, aus den Comment. in Sentent. lib. II. dist. 33,

qu. 2. und lib. IV. dist. 21, qu. 1., die den Zustand der abgestorbenen Seelen specieller behandeln, mit Rücksicht auf die ungetauften Kinder und die Seelen im Fegfeuer, und die erst später von Nicolai und der edit. Patav. 1712 als Appendix dem Supplementum beigefügt wurden. Um die herkömmliche Zählung der quaest. nicht zu unterbrechen und doch der systematischen Ordnung, nach der sie hieher gehören, gerecht zu werden, möge ihr Inhalt hier dargelegt sein, ohne die Nummern der quaest. zu ändern, die um zwei divergieren würde, was am Anfang und Schluß der Zählung hier angedeutet ist. Es kommt also näher in Betracht:

a. Der Zustand der ungetauften Kinder, qu. 1. (resp. 71.). Da die positive, sinnlich empfindbare Strafe nur für persönliche Sünden da ist, die ungetauften Kinder aber mit der bloßen Erbsünde behaftet absterben, so haben sie keine Höllenstrafe zu erdulden, sondern entbehren nur, wegen dem persönlich nicht verschuldeten Mangel der heiligmachenden Gnade, die übernatürliche Seligkeit in der Anschauung Gottes, a. 1., und weil das ein persönlich unverschuldeter Mangel ist, so empfinden sie auch darüber keinen geistigen Schmerz der Reue oder eines unbefriedigten Verlangens, sondern erfreuen sich einer natürlichen Glückseligkeit in einer natürlichen Gotteserkenntnis und Gottesliebe, a. 2.[1]).

b. Der Zustand der Seelen im Fegfeuer, qu. 2. (resp. 72). Dem Zusammenhang nach gehören hier zwei Artikel voraus, die sich in der edit. Patav. finden und aus dem Comment. in Sent. IV. dist. 21, qu. 1., a. 1., quaestiunc. 1, herübergenommen sind und die Existenz und den Ort des Fegfeuers behandeln: Art. 1. Es gibt

[1]) Diese Lehre, von den Jansenisten als pelagianisch angegriffen, wurde von der Kirche in Schutz genommen, cf. Bulle Auctor. fid. vom 28. August 1794, Nr. 26. Denz. Enchir 1389.

ein Fegfeuer, denn nach der Schrift 2. Macc. 12, 46 „ist es ein heiliger und heilsamer Gedanke, für die Abgestorbenen zu beten, daß sie von ihren Sünden befreit werden“. Das ist aber bei den Seligen nicht mehr nötig, bei den Verworfenen aber nicht möglich, und so muß es einen mittleren Ort geben, wo das möglich ist; es fordert das auch die Gerechtigkeit Gottes, daß bei den in der Liebe Gottes Absterbenden doch noch ihre geringern Fehler vor dem Eintritt in den Himmel gesühnt werden; und es war dies auch der älteste Glaube der Kirche, weshalb schon ein heil. Gregor von Nyssa sagt: „Das hält die allgemeine Kirche als Dogma fest, indem sie für die Abgestorbenen bittet, daß sie von ihren Sünden erlöset werden.“ Art. 2. Ueber den Ort des Fegfeuers aber sagt die Schrift nichts gewisses und läßt sich dies auch mit der Vernunft nicht mit Gewißheit bestimmen, doch ist es sehr wahrscheinlich, daß der ordentliche Ort dieser Strafe auch in der Unterwelt wie die Hölle sich befinde; doch aus göttlicher Zulassung können ausnahmsweise, teils zur Belehrung der Gläubigen, teils zur Erflehung der Fürbitte, solche Seelen sich auch hienieden, z. B. am Ort ihrer Sünde, aufhalten und sonstwie bemerkbar machen. — Ueber die Strafe des Fegfeuers handelt Comment. in Sent. IV. dist. 21, qu. 1. a. 1. quaestiunc. 3 ab: Dieselbe übertrifft nach dem hl. Lehrer alle irdische Strafe, weil diese Seelen einen höchsten Schmerz über die Hinausschiebung der Seligkeit und eine höchst intensive Schmerzempfindung der körperlichen Strafen (cf. qu. 70., a. 3.) erdulden, a. 1.; doch ertragen sie dieselbe in freiwilliger Uebereinstimmung mit dem Willen der göttlichen Gerechtigkeit, a. 2. Von den Dämonen werden sie nicht direkt gepeinigt, da sie in der Liebe Gottes sich befinden, doch ist es denkbar, daß diese sie in ihrem Haß zu ihrem Ort der Strafe begleiten und derselben beiwohnen, a. 3. Durch diese Fegfeuerpein nun wird zunächst die läßliche Sündenschuld ausgetilgt, weil die Sühne

eine freiwillige in der Gnade gewirkte ist, a. 4.; es wird aber auch die Straffälligkeit nach dem Maße der erduldeten Strafe abgetragen, a. 5., wobei der eine länger, der andere weniger lang diese Reinigung durchzumachen hat, je nachdem seine Neigung mehr oder weniger tief sich in die läßliche Sünde eingesenkt hatte, a. 6. — Eine Anmerkung Nicolais führt endlich noch aus, daß nach der größern Uebereinstimmung der griechischen und lateinischen Kirchenväter das Fegfeuer als eine Art wirklichen Läuterungsfeuers aufzufassen ist. Die lateinische Kirche nimmt dies an, hat aber auf dem Konzil von Florenz die gegenteilige Auffassung der Griechen nicht ausdrücklich verworfen.]

3. Die Fürbitten für die Abgestorbenen, qu. 71. (resp. 73.). Für die Abgestorbenen können nun die Hinterbliebenen noch Werke der Hilfeleistung verrichten. Zu dessen Verständnis ist im allgemeinen zu merken, daß das eigentliche Verdienst der Werke für die jenseitige Seligkeit nicht an andere abgetreten werden kann, dagegen kann man fürbittend für dieselben eintreten und auch der genugthuende Wert der verdienstlichen Werke kann wegen der Verbindung in der christlichen Liebe und nach der Intention des Gebenden für andere, letzteres sogar für Sünder, zugewendet werden, a. 1.; deshalb können die Lebenden auch für die Abgestorbenen in dieser Weise eintreten, weil und wenn sie mit ihnen durch die christliche Liebe als mit Gliedern der Kirche verbunden sind und durch besondere Intention ihnen die Werke zuwenden, a. 2. Dagegen, weil dazu das Band der Liebe notwendig ist, können nur die im Stand der Liebe Gottes oder im Gnadenstand gewirkten Werke in solcher Weise etwas nützen, während der Sünder von sich aus nichts für die Abgestorbenen thun kann, sondern höchstens als Vollstrecker des Willens eines andern im Gnadenstand Befindlichen, z. B. als Spender der vom Sterbenden verordneten Almosen, oder durch Werke, die durch sich wirksam

sind, wie durch Lesenlassen von Messen, a. 3. Wenn nun so die Lebenden für die Abgestorbenen ihre guten Werke aufopfern können, so haben sie aber doch auch noch ein eigenes Verdienst davon, nämlich jenen unveräußerlichen Wert derselben für das ewige Leben, a. 4. Wie dann aber die Liebe des Gnadenstandes notwendig ist bei denjenigen, die etwas für die Abgestorbenen thun wollen, so auch bei den Abgestorbenen, wenn es ihnen nützen soll, und darum können die Fürbitten den Verworfenen nichts mehr nützen, a. 5., wohl aber den Seelen im Fegfeuer, weil diese im Gnadenstand sich befinden, a. 6., Kindern im Kinderparadies aber nicht, weil die Fürbitte den wesentlichen Zustand im Jenseits nicht ändern kann, a. 7., und den Seligen im Himmel nicht, weil sie sie nicht mehr bedürfen, a. 8. Die vorzüglichsten Werke der Hilfeleistung für die Abgestorbenen sind nun: die Gebete der Kirche, das hl. Opfer und die Almosen, weil diese besonders der Ausdruck der Liebe und specieller Bestimmung oder Intention sind, dagegen nützen auch irgend andere gute Werke, die im Gnadenstand für die Abgestorbenen gethan werden, a. 9.; dann können auch Ablässe den armen Seelen zugewendet werden, aber nur jene, von denen es die Kirche ausdrücklich bemerkt, daß sie ihnen zugewendet werden können, a. 10. Die Bestattung hat zunächst einen Wert für die Lebenden aus Gesundheitsgründen und zu ihrem Trost; die Meinung dagegen, daß die Unbestatteten im Jenseits keine Ruhe haben, bis sie gehörig beerdigt sind, ist heidnischer Aberglaube; immerhin aber kann der Aufwand bei der Beerdigung mittelbar auch den Abgestorbenen nützen, insofern dadurch die Lebenden mehr zum Mitleid und Gebet angeregt werden und die Kosten dabei als eine Art Almosen an die Armen und die Kirche gelten können, a. 11. Weil nun diese Werke teils wegen der Gemeinschaft der Heiligen in der Liebe, teils wegen der besondern Zuwendung oder Intention nützen, so kommen sie

einerseits allen Abgestorbenen zu gut, auch wenn sie nicht speciell für sie aufgeopfert werden, und zwar nach Maßgabe der größern Liebe, andererseits aber kommen doch die Genugthuungswerke denen besonders zu, für die sie besonders aufgeopfert werden, a. 12.; darum nützen auch die allgemeinen Fürbitten wegen dem Band der Liebe allen, als ob sie für sie besonders geschehen, aber doch die besondern Werke auch wieder besonders, a. 13., und die allgemeinen und besondern zusammen mehr als nur die allgemeinen für sich, a. 14.

4. Die Fürbitte der Heiligen, qu. 72. Eine Beziehung der Fürbitte besteht auch zwischen uns und den Heiligen im Himmel. Ihre Voraussetzung ist, daß die Heiligen unsere Gebete inne werden können; das aber ist begründet in ihrer Anschauung des Wesens Gottes, darin erschauen sie nämlich auch die Weltdinge, zwar nicht schlechthin, weil sie Gottes Wesen nicht begreifen, aber doch mehr oder weniger nach dem Grad ihrer Seligkeit und jedenfalls so viel als zur Seligkeit notwendig ist, dazu aber gehört, daß sie wenigstens wissen, was sie angeht, und deshalb müssen sie die Bitten und Anrufungen an sie im Logos schauen, a. 1.; darum sollen wir sie aber auch anrufen, denn das ist die Ordnung Gottes, daß das Niederere durch das Höhere zum Ziele gefördert wird, also die Irdischen durch die Himmlischen, und darum müssen wir auch uns in diese Ordnung einfügen und somit mit Hilfe der Seligen selig werden wollen, also sie anrufen, a. 2. Die Fürbitte der Heiligen aber wirkt in doppelter Weise, einerseits durch ihre Verdienste, andererseits durch ihr ausdrückliches Flehen, und weil sie nur wollen, was Gott will, so hat ihr Gebet an und für sich immer seine Wirkung, doch kann dieselbe durch den Menschen vereitelt werden, a. 3.

5. Die Vorzeichen des letzten Gerichtes, qu. 73. Dem persönlichen Hingang und Gericht der einzelnen Menschen

folgt das letzte allgemeine Gericht. Demselben gehen nach Luk. 21 gewisse Zeichen voraus. Es fordert das die Würde und Autorität des Richters, daß die Menschen auf ihn vorbereitet werden, doch ist schwer zu entscheiden, was von den im Evangelium angedeuteten Zeichen auf die Zeit Christi resp. die Zerstörung Jerusalems oder auf die letzte Zeit zu deuten ist, a. 1.; jedenfalls kann das Verfinstern von Sonne und Mond nicht auf den Moment der Wiederkunft Christi eintreffen, da vielmehr dann die ganze Welt erneuert wird, sondern könnte höchstens einige Zeit vorher eintreten, a. 2., und unter den Kräften des Himmels, die erschüttert werden, kann man sowohl die Verwunderung des Engelchores der Kräfte als auch zugleich die Verwirrung der Naturkräfte verstehen, a. 3.

6. Der Weltbrand, qu. 74. Auf diese Vorzeichen folgt dann die Reinigung der Erde; denn diese ist des Menschen wegen da und muß darum auch nach seiner Aehnlichkeit umgewandelt werden; da nun der Mensch vor seiner Verklärung von der Verwesung und Verunreinigung der Schuld gereinigt werden muß, so muß auch die Natur von der Verwesung und jeder Verunreinigung durch in ihr begangene Verbrechen gereinigt werden, um eine passende Wohnstätte für die Verklärten darzustellen, a. 1.; das aber geschieht am besten durch das Feuer wegen seiner reinigenden, ausläuternden Kraft, a. 2., und zwar wird dieses Feuer das natürliche irdische Feuer sein, so daß, wie die erste Reinigung der Erde in der Sündflut durch natürliches Wasser unter göttlichem Einfluß geschah, diese zweite Reinigung durch natürliches Feuer geschieht, dessen genügende Erzeugung neben den natürlichen Ursachen durch wunderbaren göttlichen Einfluß bewirkt wird, a. 3. Diese Feuerreinigung wird sich dann soweit erstrecken, als eine Unreinigkeit durch die Vorgänge des Entstehens und Vergehens und durch die Berührung mit der Sünde in der Natur eintreten konnte, also

nicht bis in den Lichthimmel, sondern ähnlich der Sündflut, a. 4., und sie wird auch nicht die natürliche Konstitution der Erde nach ihren Elementen aufheben, a. 5., nur daß deren Verunreinigung gereinigt wird, a. 6. — Diese Ausbrennung der Erde nun wird dem Endgericht vorangehen, a. 7., das Feuer wird dann die Ueberlebenden versengen und dabei an den Guten reinigen, was noch der Reinigung bedürftig, a. 8., und was an ihnen Niederes und Schweres ist; dagegen die Verworfenen peinigen; was aber Lichtes und Leichtes, in der Glorie der Verklärten erhöhen, a. 9.

B. Die Auferstehung, qu. 75.—87.

Nach den betrachteten Vorbereitungen tritt nun die Auferstehung selbst ein; daran ist näher zu untersuchen: ihre Thatsächlichkeit, ihre Ursache, Zeit und Umstände, Vorbedingung und der Zustand der Erstandenen.

1. Thatsächlichkeit der Auferstehung, qu. 75. Eine Auferstehung der Leiber muß es geben, so gewiß als der Mensch nach einer vollständigen Glückseligkeit strebt; denn diese ist hienieden nicht möglich, wie die Ungläubigen sie möchten, indem sie unmöglich machen: die unglücklichen Schicksale, die Leiden des Körpers, die Unvollkommenheit in Wissenschaft und Tugend und die Unbeständigkeit des Irdischen; die Seele allein kann diese Glückseligkeit auch nicht vollkommen erlangen, da sie ihrem Wesen nach bestimmt ist, mit dem Körper als Formprinzip ein physisches Ganzes zu bilden, und darum kann die Vollkommenheit und darum auch die vollkommene Glückseligkeit des Menschen nur bestehen in der Wiederverbindung der Seele mit dem Leib, also in der Auferstehung, a. 1.; und weil diese Natur allen Menschen zukommt, so müssen auch alle wiedererstehen, a. 2., insofern kann man darum auch sagen, daß die Auferstehung etwas Natürliches ist, in ihrem Ziele nämlich zur Vollständigkeit der menschlichen Natur gehört, während allerdings

ihre Bewirkung eine durchaus übernatürliche, wunderbare ist, a. 3.

2. Die Ursache der Auferstehung, qu. 76. Die eigentliche Ursache der Auferstehung nämlich ist Christus der Auferstandene selbst und zwar unmittelbar durch seine göttliche Kraft, vorbildlich und werkzeuglich aber durch seine auferstandene und verklärte menschliche Natur, und in diesem Sinne heißt es darum, „er sei der Erstling der Erstandenen" (1. Kor. 15, Apoc. 1), a. 1.; und wenn dann der Apostel des fernern sagt, daß mit „dem Schalle der Posaune er vom Himmel steige" (1. Thess. 4, 15), so ist der Schall der Posaune die Ursache der Auferstehung, insofern darunter die wirkliche Stimme des befehlenden Herrn oder sein Machtgebot überhaupt verstanden wird, a. 2., und wenn es ebendort heißt, daß „auf die Stimme der Engel die Toten erstehen", so will das sagen, daß die Engel, wie sie überhaupt die Diener Gottes sind, als Werkzeuge Gottes bei der Auferstehung wirken, indem sie den Stoff der Leiber sammeln, während die wirkliche Vereinigung desselben mit der Seele und die Verklärung die Allmacht Gottes selbst bewirkt, a. 3.

3. Zeit und Weise der Auferstehung, qu. 77. Diese Auferstehung nun wird eintreten am Ende der Zeiten, wo der Gang der Gestirne abgelaufen, a. 1.; das aber ist das Ende des letzten (siebenten) Zeitalters, das mit Christus beginnt, dessen Abschluß aber weder aus der Offenbarung bekannt, noch natürlich berechnet werden kann, weshalb alle Voraussagungen des Weltendes, die schon versucht wurden oder noch versucht werden, falsch und unzulässig sind, a. 2. Dagegen spricht immerhin einige Wahrscheinlichkeit dafür, daß die Auferstehung dem Auferstehungsmorgen Christi ähnlich im Morgengrauen anbrechen wird, a. 3., und abgesehen von den genannten Vorbereitungen durch die Engel, wird sie sich als Werk der Allmacht Gottes im Augenblick vollziehen, a. 4.

4. Die Vorbedingung der Auferstehung, qu. 78., ist aber der Tod, d. h. alle Menschen müssen zuerst sterben, bevor sie auferstehen, das fordert das Gesetz der Erbsünde und das Gesetz der Natur, deren Herzschlag und Leben erstirbt mit dem Stillstand der Gestirne, a. 1., und ebenso und aus den gleichen Gründen muß sich der Leib zuerst in Staub auflösen, bevor er erstehen kann, es sei denn durch Gottes Gnade für Einzelne ausnahmsweise anders bestimmt, a. 2. Dieser Staub dann aber ist durch Gottes Vorsehung bestimmt, sich wieder zum Leib zusammenzufügen, ohne jedoch von Natur aus in sich dies Bestreben dazu zu besitzen, a. 3.

5. Der Zustand der Auferstehenden, qu. 79.—87. Endlich kann noch der Zustand betrachtet werden, in welchem die Leiber erstehen, und zwar im allgemeinen, für Gute und Böse, dann derselbe für die Guten und Bösen im besondern.

a. Der Zustand der Leiber überhaupt, qu. 79.—82. Hier ist zu untersuchen: die Identität, Integrität und Beschaffenheit des Auferstehungsleibes.

Die Identität des Auferstehungsleibes, qu. 79. Katholische Lehre und durch die Vollkommenheit der Auferstehung gefordert, ist, daß die Seele wesentlich den gleichen Leib wieder belebt, den sie im Leben getragen; es geht das besonders gegen die Lehre von der Seelenwanderung, welche meinte, die Seele nehme nach dem Tode andere, nach der Aehnlichkeit ihres moralischen Zustandes auch tierische Leiber an, oder beseele später andere menschliche Leiber, a. 1.; ebenso wäre es darum auch häretisch, zu sagen, nicht dieselbe Seele eine sich mit demselben Leibe, mit dem sie im Leben vereinigt war, a. 2., und es ist sogar sehr wahrscheinlich, daß nicht nur derselbe Stoff überhaupt zum Leib des Auferstandenen wieder gestaltet wird, sondern wesentlich zu denselben Organen, a. 3.

Die Integrität oder Vollständigkeit des Auferstehungsleibes, qu. 80. Wie derselbe Leib in der Auferstehung wieder angenommen wird, so derselbe auch vollständig mit all seinen Gliedern; es verhält sich nämlich die Seele zum Leibe, wie der Künstler zum Kunstwerk: es ruht in ihr das Bestreben, denselben vollkommen auszuwirken; es würde deshalb die letzte Vollendung, welche die Auferstehung darstellen soll, nicht erreicht, wenn die Seele nicht alle Glieder ausgestaltete, die zur Vollkommenheit des Menschen gehören, a. 1., und dazu gehören auch selbst solche Teile, die den wesentlichen Gliedern mehr sekundär zum Schutz oder Zierde gereichen, wie der Schmuck der Haare u. dgl., a. 2., und jene den Leib durchdringenden Kräfte und Säfte, die zu seinem Bestand gehören und nicht erst zu vollkommeneren Gestaltungen oder zum Anfang der Verwesung führen sollen, a. 3.; und darum muß man sagen, daß all' das in der Auferstehung aufgenommen wird, was zur Wahrheit und zum Wesen eines vollkommenen menschlichen Leibes gehört und darum auch so viel des durch Geburt und Nahrung erhaltenen Stoffes, als dazu notwendig ist, a. 4., nicht aber all jener Stoff, der im Laufe des Lebens den Kreislauf des Stoffwechsels durchgemacht, a. 5.

Die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes, qu. 81 Aus dem Bisherigen läßt sich nun auch ein Schluß auf die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes ziehen. Weil der Mensch ohne allen Mangel, in der Vollständigkeit der Natur erstehen soll, so darf auch sein Leib weder die Unvollkommenheit des heranwachsenden Jünglingsalters noch die des abnehmenden Greisenalters haben, sondern er muß im Vollalter erstehen, a. 1. Daraus folgt aber nicht, daß alle in gleicher Gestalt und Statur erstehen, sondern, wie innerhalb der Gattung eine große Mannigfaltigkeit der Individuen möglich (und zur Schönheit und Mannigfaltigkeit notwendig, cf. I., qu. 47.) ist, so wird auch jeder den Auferstehungs-

leib erhalten, der in der Kraft und Kunst seiner Seele angelegt war und den sie bei keinem Hindernis der Natur sich ausgewirkt hätte, a. 2.; darum wird auch in der Auferstehung der Unterschied der Geschlechter bestehen, da auch dieser, abgesehen von der Fortpflanzung, ursprünglich von der Natur angelegt war; dagegen wird derselbe nicht die Aufregung der Konkupiscenz zur Folge haben, a. 3.; denn in jenem Zustand hört das vegetative Leben, die Bethätigung, die zur Erhaltung der Gattung und des Individuums gehören, wie die Fortpflanzung, Ernährung und Schlaf auf, da dies nur zum Instandhalten der Vollkommenheit des irdischen Lebens als Mittel zu einem Ziel, nicht aber zur Vollkommenheit des Endzieles gehört, und es ist darum auch eine Täuschung der Ungläubigen und mancher Häretiker, diese Dinge zur Vollkommenheit der Seligkeit zu fordern, da die daran geknüpften Vergnügungen nicht specifisch menschliche, sondern nur zur naturgemäßen irdischen Thätigkeit anregende oder aber krankhafte sind, a. 4.

b. Der Zustand der Leiber der Verklärten, qu. 82.—86. Kommt das bisher Betrachtete allen Leibern der Erstandenen zu, so denen der Verklärten vier besondere Eigenschaften, nämlich: die Leidensunfähigkeit, die Vergeistigung, Beweglichkeit und Klarheit.

Die Leidensunfähigkeit, qu. 82. Vorab muß den Seligen die leibliche Leidensunfähigkeit zukommen; es ist das ausdrückliche Lehre der Schrift (1. Kor. 15, 42) und folgt auch aus der Vollkommenheit der Verklärten; der Grund aber dieser Leidensunfähigkeit ist wohl die hohe Macht der Gott unterworfenen Seele über das ihr Unterworfene, den Leib, von dem sie darum alles widernatürlich Gewaltsame, d. i. das Leiden fern zu halten vermag, a. 1., und diese Leidensunfähigkeit besitzen alle Seligen gleich, während die Macht der Seele höher oder geringer ist, nach dem Grad der Seligkeit, a. 2. Aus dieser Leidensunfähigkeit folgt aber

nicht die Empfindungslosigkeit, denn weil alles Vollkommene der Menschennatur bleibt, so auch die Sinne, nur daß die Aufnahme der Sinneneindrücke eine mehr geistige, ohne Veränderung des Organes sein wird, a. 3., und so denn sind in dem verklärten Zustand alle Sinne thätig, das Gesicht, das Gehör, da ein gesungenes Gotteslob sein wird, Geruch und Gefühl und wohl auch, wenn auch ohne Speise, irgendwie der Geschmack, a. 4.

Die Vergeistigung, qu. 83. Eine fernere Eigenschaft der Leiber der Verklärten ist die Vergeistigung oder subtilitas. Es ist dieselbe nicht zu fassen als eine Verdünnung zu geistiger oder ätherischer Substanz[1]), sondern wesentlich als eine vollständige Beherrschung und Durchdringung des Körperlichen durch das Geistige als dessen Formprincip, a. 1. Weil nun damit die Materialität und so auch die Ausdehnung des Leibes nicht aufgehoben ist, so nimmt er auch so einen Raum ein, und darum ist er an die räumlichen Verhältnisse gebunden, und kann somit nicht im gleichen Ort mit einem andern Körper sein, außer in wunderbarer göttlicher Kraft, a. 2., durch die es immerhin möglich ist, daß sogar zwei Körper zugleich an ein und demselben Orte sich befinden, a. 3. Deshalb könnte auch, wenn auch nicht in Kraft der Subtilität, sondern nur durch göttliche Kraft ein verklärter Leib mit dem andern in demselben Raum sich befinden, aber es ist das mit der Selbständigkeit und Würde desselben nicht wohl vereinbar, a. 4.; darum geschieht es auch nicht, nicht einmal wunderbar, daß ein verklärter Leib seinen ihm entsprechenden Raum nicht einnimmt, a. 5., und deshalb schließt auch die Vergeistigung

[1]) Damit wird der origenistische Irrtum zurückgewiesen, als ob die wahre Körperlichkeit mit der Auferstehung aufhörte und alles wieder in den geistigen Zustand zurückkehrte, von dem es ausgegangen. Verurteilt wurde die Lehre auf dem Conc. Oec. V. anno 555. Vergl. dazu qu. 91., a. 4., über den Zustand der Körper in der Verklärung.

nicht aus, daß nicht auch der verklärte Leib berührbar ist, wie auch der Herr seinen Leib nach der Auferstehung, zum Beweis seiner wahren Auferstehung, berühren ließ, a. 6.

Die Beweglichkeit, qu. 84. Wie die Vergeistigung darin besteht, daß die Seele als Formprinzip den Leib ganz durchgeistigt, so die Beweglichkeit darin, daß sie als dessen Bewegungsprinzip denselben ganz in ihrer Gewalt hat, a. 1., und weil die Sinnenthätigkeit auf das Gegenwärtige geht und die Seele aus dem Anblick der Schönheit der Schöpfung den Schöpfer loben soll, so wird auch der Verklärte in der allgegenwärtigen Gottheit den Weltraum bewundernd durcheilen, a. 2., und das nicht überzeitlich und überräumlich, weil immerhin der Leib ein Körper bleibt, aber doch in möglichst kurzer Zeitausdehnung nach dem Winke des Geistes, a. 3.

Die Verklärung, qu. 85. Nach der Schrift sind endlich die Leiber der Seligen verklärt. Diese Verklärung aber ist aufzufassen wohl nicht als eine eigene luminöse Substanz, sondern als ein Ueberfluten der Verklärung der Seele auf den Leib, der in seiner Weise, also sinnlich-sichtbar, dieses Licht des Geistes auffassen und wiederspiegeln wird, a. 1. Und weil dies eine sinnlich wahrnehmbare Wirkung ist, so muß im gegebenen Fall (bei der Auferstehung) selbst das Auge der Nichtverklärten diese Verklärung schauen können, a. 2., doch weil die sinnliche Aeußerung ganz in der Macht der verklärten Seele liegt, so liegt es auch in ihrem Belieben, diese sinnliche Verklärung für den Nichtverklärten sichtbar hervorzukehren oder nicht, a. 3.

c. Der Zustand der Auferstehungsleiber der Verdammten, qu. 86. Auch die Leiber der Verdammten werden nach der wahrscheinlichen Meinung in natürlicher Integrität erstehen und somit ihre irdischen Uebel und Unvollkommenheit nicht wieder annehmen; dagegen die Mängel, die aus den natürlichen Prinzipien folgen, wie die Schwere,

die Leidensfähigkeit und dergl., werden sie im Unterschied zu den Seligen mitannehmen, a. 1. Dagegen können ihre Leiber, selbst wieder zu ihrer Qual, wegen der veränderten Existenzweise nicht mehr sterben, a. 2., während sie, ohne eine leibliche Verletzung zu empfangen, seelisch nur um so intensiver die leiblichen Qualen erdulden, a. 3.

C. Die Dinge nach der Auferstehung, qu. 87.—99.

Auf die Auferstehung der Leiber folgt das allgemeine Gericht und hierauf der Zustand der Ewigkeit.

1. Das allgemeine Gericht, qu. 87.—91. Daran ist näher zu untersuchen: die Erkenntnis beim Gericht; das Gericht und Zeit und Ort desselben; Richter und Gerichtete; die Erscheinung des Richters oder die Parusie Christi.

a. Die Erkenntnis beim Gericht, qu. 87. Weil beim letzten Gerichte die Gerechtigkeit Gottes im Belohnen und Bestrafen alles Guten und Bösen zur vollständigen Darstellung kommen soll, so erkennt der Erstandene in Kraft göttlichen Einflusses all seine Werke, die er gethan, und das ist in ihm dann das besondere Buch des Lebens, von dem die Apokalypse 20, 12 spricht, a. 1.: aber nicht nur erkennt jeder sein eigenes Leben, sondern auch Verdienst und Mißverdienst der andern, weil nur so die Gerechtigkeit des Weltgerichtes offenkundig wird, a. 2., und diese Erkenntnis ist gleichsam ein Blick über das ganze Leben, der bei den Seligen am besten gefaßt wird als ein intuitives Schauen all dessen in den Ideen des Logos, bei den Verworfenen aber als ein möglichst schnelles Innewerden in erleuchtender göttlicher Kraft, a. 3.

b. Wirklichkeit, Zeit und Ort des Gerichtes, qu. 88. Daß nun nach dieser Erkenntnis ein allgemeines öffentliches Gericht eintrete, fordert die Vollendung der Schöpfung, die, wie sie in Einem Moment ins Dasein trat und dann unter Gottes Vorsehung sich entwickelte, nun auch

durch sie einen Abschluß finden soll; auch genügt das persönliche Gericht nicht, da die Folgen des guten und bösen Wirkens eines Menschen auch nach dem Tode fortwirken und darum eine vollständige Vergeltung erst am Ende der Zeiten eintreten kann, a. 1. Dieses Endgericht kann aber wohl kaum ein einläßliches mündliches Gericht für jeden Einzelnen sein, da das zu lange dauerte, sondern es ist ein großer Schlußakt mit geistiger Richtsentenz für jeden Einzelnen, a. 2. Weil dann die ganze Disposition der Weltgeschichte nur in Gottes Planen ruht und die Auferstehung ganz nur sein Wunderwerk ist, so ist die Zeit des Endgerichtes, weil ganz von Gott abhängig, auch gänzlich ungewiß und alle Berechnungen derselben eitel, wie denn auch die Zeichen des herannahenden Endes, die die Bibel angibt, nicht so bestimmt auf eine Zeit gehen, und es vielfach zweifelhaft ist, was davon auf das Ende des alten Bundes, den Typus des Weltendes, und was auf dieses selbst zu deuten ist, a. 3. Auch über den Ort des Gerichtes läßt sich nicht viel mit Sicherheit bestimmen, doch ist es (nach Joel 3, 2) wahrscheinlich, daß der Richter beim Oelberg und dem Tale Josaphat erscheint, damit, wo die Himmelfahrt sich vollzog, da auch die Wiederkunft des Herrn erfolge, a. 4.

c. Richter und Gerichtete, qu. 89. Der eigentliche Richter beim Weltgericht ist der Gottmensch Christus; dagegen spricht die Schrift (Matth. 19, 28 und Isai 3, 14) auch von solchen, die mit ihm richten und es kann dies gedacht werden, einerseits indem sie wegen ihrer Gerechtigkeit und Weisheit gleichsam das Gesetz im Herzen tragen, nach dem gerichtet wird, andererseits indem sie als Beisitzer des Gerichtes den Richterspruch verkünden, a. 1.; so aber werden nach der Schrift, Matth. 19, mit Christus richten, die wegen seiner Nachfolge alles verlassen und die freiwillige Armut wählten, was sie auch wegen der Unparteilichkeit, der Erhabenheit über das Irdische und der daraus hervorgehenden

Demut und Weisheit dafür besonders geeignet macht, a. 2. Die Engel aber, weil nicht gleicher Natur mit der Menschheit Christi und so auch nicht allen zu Richtenden sichtbar, sind nicht Mitrichtende, sondern, nach Matth. 13, Mitgehilfen bei der Ausführung des Urteils, a. 3., und insofern kann man sogar sagen, daß die bösen Engel beim Gerichte durch Vollziehung der Strafe an den Verworfenen mitwirken, a. 4. — Zum Gericht aber werden alle Menschen gesammelt, damit alle die Erhöhung des Gottmenschen schauen, die seiner Erniedrigung im Leiden entspricht, a. 5.; dagegen ist denn beim Gericht zu unterscheiden die Untersuchung und die Belohnung für Gut und Bös; bei den ganz Vollkommenen fällt die erstere weg, da bei ihnen nichts auszuscheiden ist, es tritt also bei ihnen nur die Belohnung ein; bei den Gerechten aber, deren Werke auch mit Unvollkommenheiten verbunden sind, in deren Glaubensgebäude sich nach 1. Kor. 3, 12 auch Holz und Stroh vorfindet, ist das Gericht sowohl Untersuchung als Belohnung, a. 6. Bei den Bösen aber ist dasselbe Verurteilung und zwar diese allein bei den Ungläubigen, da all ihren Werken die rechte Richtung fehlte, Untersuchung und Verurteilung aber bei den Gläubigen, da wenigstens ihr Glaube noch eine Mischung des Guten war, a. 7. Für die Engel endlich, die schon ihr Gericht nach ihrer Bewährung oder ihrem Falle hatten, hat auch das Endgericht nur noch eine Bedeutung für das Gute oder Böse, das sie in der Welt verursachten, woraus für die guten Engel eine Vermehrung der Seligkeit, für die Bösen eine Vermehrung der Pein hervorgehen wird, a. 8.

d. Die Erscheinung des Richters oder die Parusie Christi, qu. 90. Zu diesem Gericht wird nun Christus nach der Schrift (Joh. 5, 22) erscheinen als Gottmensch, in seiner menschlichen Gestalt, denn durch sein menschliches Leiden hat er die Welt erlöst und damit den Eintritt in den Himmel und jeglicher Kreatur eine Erhöhung ihrer Vollkommenheit

erwirkt, und darum soll er als Mensch das Endgericht, in dem die Wirkung seiner Erlösung vollendet wird, vollziehen, a. 1.; aber dann in seiner verklärten Menschheit, denn als Mittler zwischen Gott und Mensch mußte er bei seiner ersten Erscheinung mehr die Niedrigkeit der Menschheit, bei seiner zweiten Erscheinung (in der Parusie) als Gesandter Gottes mehr die Hoheit Gottes hervorkehren, a. 2. In dieser glorreichen Menschheit nun werden den Richter alle schauen, Gute und Böse; und weil das Göttliche nicht ohne Beglückung geschaut werden kann, so werden aus dieser Erscheinung Christi selbst die Bösen eine Empfindung der Freude, wenn auch mit Leid vermischt, noch schöpfen, a. 3.

2. Die Ewigkeit, qu. 91.—99. Nach dem Gericht folgt für die Welt und die Auferstandenen der Zustand der Ewigkeit, und es ist an demselben dreierlei zu betrachten: der Zustand der Welt, der Zustand der Seligen und der Zustand der Verdammten.

a. Der ewige Zustand der Welt, qu. 91. Das Körperliche ist des Menschen wegen da, einerseits zu seinem Unterhalt, andererseits um Gottes Vollkommenheit dem Menschen zur Erkenntnis zu bringen. Im Zustand der Verklärung nun hört für die Natur der erstere Zweck auf, da es der Mensch nicht mehr bedarf; der zweite aber bleibt, denn obwohl der Mensch mit dem geistigen Auge das Wesen Gottes selbst schaut, so soll doch auch das leibliche Auge die Freude der Gottesschau haben. Das aber kann nur geschehen in dem Betrachten der Wirkungen Gottes, also vor allem in dem Schauen der verklärten Menschheit Christi und der verklärten Leiber der Seligen, dann aber auch aller übrigen Körper, deshalb muß aber auch auf diese ein neuer Abglanz der göttlichen Güte überfließen, und deshalb muß die Welt erneuert werden, a. 1. Weil nun in dieser Erneuerung einerseits der Einfluß der Bewegung der Gestirne für das irdische Entstehen und Vergehen nicht mehr nötig

ist, so hört ihr Lauf auf und sie bestehen fortan in ewiger Ruhe, a. 2.; weil dann andererseits auch aus ihnen sichtbarer Gottes Herrlichkeit hervorleuchten soll, so muß ihre besondere Schönheit, die das Licht ist, vermehrt werden, sie leuchten in schönerm Lichte, a. 3.; und von diesem Lichte geht dann ein Abglanz auch auf die Elemente der Erde über; wie nämlich dann die niedereren Geister die Vollkommenheit der höhern erhalten, der Mensch die der Engel, so werden dann auch die Elemente, wegen ihrer Hinordnung auf den Menschen, mit einer Art Klarheit, die der der Gestirne gleicht, bekleidet, und darum wird die Erde durchleuchtend wie Glas, das Wasser wie Krystall, die Luft wie der Himmel, das Feuer wie die Leuchten des Himmels, a. 4.; die Pflanzen und Tiere aber werden in dieser Erneuerung nicht mehr verbleiben, weil sie in einem Zustand der Unsterblichkeit und ewiger Ruhe nicht denkbar und auch zur Zierde einer so verklärten Erde nicht mehr notwendig sind, a. 5.[1]).

b. Der Zustand der Seligen, qu. 92.—97. Dabei kommt in Betracht: Die Anschauung Gottes, die Seligkeit und die Wohnungen der Seligen, ihr Verhältnis zu den Verdammten, die Gaben der Seligen und ihr Glorienschein.

Die Anschauung Gottes, qu. 92. Aus der Offenbarung ist es gewiß, daß die Seligen Gottes Wesen schauen werden, denn so heißt es 1. Kor. 13, 12: „Jetzt schauen wir im Spiegel rätselhaft, alsdann aber von Angesicht zu Angesicht", und 1. Joh. 3, 2: „Wir werden ihn schauen wie er ist" (cf. Ps. 35, 10, Joh. 14, 20). Es fragt sich darum, wie dieses denkbar ist. Offenbar geschieht es nicht nur durch die Abstraktion des Begriffes des reinen Seins

[1]) Glaubenssache in diesen Entwicklungen ist nur, „daß ein neuer Himmel und eine neue Erde sein wird", Apoc. 21, 1, alle weitern Schlüsse sind Konjekturen, die so viel Wahrheit haben, als ihre Gründe evident sind.

(wie jetzt unsere Gotteserkenntnis beschaffen ist), denn das ist nur ein Bild der Wirklichkeit; auch nicht durch ein übernatürlich bewirktes endliches Vorstellungsbild im Intellekt, denn kein endliches Vorstellungsbild kann Gottes Wesen erschöpfend darstellen; und darum läßt sich das Schauen der göttlichen Wesenheit nur so denken, daß dieses Wesen selbst die Form des Intellektes wird, zu dem sich dieser wie das Geformte oder Materiale verhält, etwa ähnlich wie das gefärbte Glas, vom Licht erleuchtet, einen höhern Glanz gewinnt, weshalb die göttliche Wesenheit sich bestimmend und erleuchtend zum kreatürlichen Intellekt verhalten wird, nach der Aehnlichkeit des Einflusses der Seele auf den Leib, a. 1. Darum kann auch nicht das leibliche Auge der Seligen Gottes Wesen schauen, da dieses in denselben wesentlich gleich sich bethätigt, wie jetzt, also auf das Sinnliche geht, während Gott reiner Geist ist; dagegen erkennt das Auge gleichsam Gottes Wesen, indem es in den Verklärten und besonders in der Erscheinung Christi das vollkommenste sinnliche Abbild Gottes schaut, und indem es wegen der geistigen Anschauung Gottes in allem klarer Gottes Abbild erblickt, a. 2. Mit der Anschauung des Wesens Gottes erschauen dann die Seligen in ihm auch die geschöpflichen Dinge; denn in der göttlichen Selbsterkenntnis liegt auch, daß er all seine Wirkungen, also alles Wirkliche und Mögliche erkennt; darum, wer Gottes Wesen erkennt, muß in ihm auch seine Wirkungen im Kreatürlichen erkennen; dagegen, weil kein geschaffener Intellekt und so auch kein Seliger Gottes Wesen ganz begreift, so erschaut auch keiner in ihm alles Wirkliche und Mögliche, nur die Seele Christi schaut in ihm alles Wirkliche, wenn auch nicht alles Mögliche, die Seligen können bis zum Weltende sogar eine Vermehrung ihrer Erkenntnis erhalten, dann aber schaut ein jeder nach dem Maß seiner Verklärung, so daß auch eine Erkenntnis alles Wirklichen möglich wäre, a. 3.

Die Seligkeit der Heiligen und ihre Wohnungen, qu. 93. Aus dieser Anschauung Gottes nun geht die Seligkeit der Heiligen hervor; deshalb besitzen dieselbe wesenhaft schon die Seelen, die vor der Auferstehung in die Anschauung Gottes eingegangen; dagegen wird doch accidentell ihre Seligkeit von der Auferstehung an vermehrt, teils weil sich die Seele dann auch über die Glorie des Leibes freut, teils weil der Mensch vollkommener und damit auch glückseliger ist in seiner natürlichen Verbindung mit dem Leib, und dieser in keiner Weise mehr die Thätigkeit jener stört, a. 1. Nach der Schrift dann (Joh. 14, 2) gibt es „im Hause des Vaters verschiedene Wohnungen", was die verschiedenen Grade der Seligkeit bedeutet; die Wohnung nämlich bezeichnet den Ort der Ruhe nach der Bewegung auf dem Lebensweg, deshalb besitzen im Hause des Vaters zwar alle die Seligkeit, aber je höher sich einer in der Bewegung zu Gott erhoben, um so höher ist dann auch seine Wohnung, a. 2. Die Erhebung zu Gott aber ist eine um so intensivere, je größer die Liebe, in der hienieden die Werke vollbracht werden, und deswegen werden die ewigen Wohnungen unterschieden nach der geringern oder größern Liebe auf dem Lebensweg und der daraus resultierenden Vollkommenheit im Vaterland, a. 3.

Das Verhältnis der Seligen zu den Verdammten, qu. 94. Bewohnen nun die Seligen diese Wohnungen des Himmels, so kann man anläßlich auch fragen, wie sie sich denn zu den Verdammten in der Hölle verhalten und ob durch deren Strafe ihre Seligkeit gestört werde. Nun ist jedenfalls sicher, daß sie deren Strafen erkennen, denn es darf ihnen nichts fehlen, was zur Vollkommenheit ihrer Seligkeit gehört, nun aber ist die Erkenntnis einer Sache aus ihrem Gegenteil vollkommener und darum auch die Erkenntnis ihrer Seligkeit im Unterschied zu dem Zustand der Unseligen, a. 1. Ueber diese Strafe aber können sie

nicht die Trauer des Mitleidens haben, da in den Seligen die Leidenschaften der niedern Seelenkräfte aufgehört haben; und auch nicht einmal das Mitleiden des Verstandes als Wegwünschen des Uebels, das kann sich noch beziehen auf die Sünden hienieden, für das Jenseits aber wäre es widervernünftig, da das Uebel dort nicht mehr beseitigt werden kann, a. 2.; vielmehr empfinden die Seligen sogar eine gewisse Freude über die Strafe der Verdammten nicht zwar als Schadenfreude über die Strafe selbst, wohl aber als Freude über die Gerechtigkeit Gottes und ihre eigene Rettung, a. 3.

Die Gaben der Seligen, qu. 95. Zu dem Wesentlichen erhalten die Seligen noch gewisse Zugaben der Seligkeit. Es haben dieselben den Namen und eine Aehnlichkeit mit den Gaben oder der Mitgift, welche die Braut für ihren Bräutigam erhält; wie diese für ihn geschmückt und mit einer Mitgabe ausgestattet wird, so die beseligte Seele für ihren himmlischen Bräutigam Christus, a. 1.; und es unterscheidet sich diese Beigabe von der Seligkeit selbst: wie letztere die vollkommene Bethätigung des Geistes in der Anschauung Gottes ist, so jene eine Vorbereitung oder Hinordnung auf die vollkommene Vereinigung mit Gott, a. 2. Da nun Christus der Seelenbräutigam ist, so können ihm diese Gaben, die der Braut eignen, dem Begriffe nach nicht zukommen, doch besitzt er ihr Wesen in höherer Weise, a. 3., und ebenso, weil zur Ehe die specifische Aehnlichkeit der Personen gehört, so können auch zu dieser himmlischen bräutlichen Verbindung mit dem Gottmenschen die Engel nicht zugezogen werden, und so ihnen auch diese Ausstattung als Gaben nicht zukommen, obwohl sie in anderer Weise die Vollkommenheit derselben auch besitzen, a. 4., sondern die eigentlichen Träger dieser Gaben sind die beseligten Menschen, und weil die Mitgift eine Art Vorbereitung auf die vollkommene geistige Bethätigung in der Anschauung Gottes ist, so werden wohl die Gaben am richtigsten aufgefaßt als die Vorbedingungen

dieser Seligkeit in Gott und das sind die Schauenstüchtigkeit, der Besitz und der Genuß Gottes, und so sind dieses die Gaben der Seligen, die so zugleich erscheinen als die Vollendung der drei göttlichen Tugenden: Glaube, Hoffnung und Liebe, a. 5.

Die Früchte und Kronen der Seligen, qu. 96. Die bisher betrachtete Glorie der Seligen nun ist gleichsam die „Krone" der Seligen, welche eine Auszeichnung und Herrschaft, hier eine königliche Herrschaft mit Gott bezeichnet; allein die Schrift spricht auch noch von „Krönchen" oder dem Glorienschein, und von „Früchten", dreißig-, fünfzig-, hundertfältigen, der Seligen (Exod. 25; 2 Tim. 2, 5, Matth. 13) und es fragt sich, was darunter zu verstehen sei. Jedenfalls ist der Glorienschein etwas anderes als die Krone der Seligkeit selbst, es ist eine Beigabe dazu und zwar eine Freude über einen besondern Sieg, a. 1., und wiederum sind die „Früchte" etwas von der Gloriole Verschiedenes, sie sind ein Genuß wie an einer Frucht, eine Süßigkeit ob der aus dem Samen des Wortes Gottes entsproßten Geistigkeit, a. 2. Deshalb kommt die Süßigkeit der Früchte besonders zu der Tugend der Enthaltsamkeit, wodurch der Geist das Fleisch sich unterwirft und so jene Geistigkeit erlangt wird, a. 3., und diese wird bethätigt in der standesgemäßen Keuschheit in der Ehe, in höherer Weise in der Enthaltsamkeit im Witwenstand, und in höchster Weise in der Jungfräulichkeit, weshalb der erstern die dreißig-, der andern die sechzig-, der letztern die hundertfältigen Früchte und ihre Süßigkeit im Himmel entsprechen, a. 4. Der Glorienschein dann oder das „Krönchen" gebührt besonders einem außerordentlichen Siege; und dieser zeigt sich vorab in dem vollständigen Sieg über das Fleisch, wie er sich in der beständigen Jungfräulichkeit, der gelobten oder nicht gelobten, darstellt, und deshalb gebührt ihr eine besondere Krone, a. 5.; dann vor allem in dem Martyrium, das ein

vollständiger Sieg über die Welt, d. i. die äußern Verfolgungen, selbst bis zum Tode ist, und deshalb kommt ihm wieder eine besondere Krone zu, a. 6., und endlich tragen einen besondern Sieg über den Teufel davon diejenigen, welche denselben in sich und den andern besiegen durch Vernichtung des Irrtums in Predigt und Lehre, und so eignet eine besondere Krone den Lehrern der christlichen Wahrheit, a. 7. — Weil so die Krone eine accidentelle Belohnung für einen Sieg ist, so kann dieselbe Christus nicht in solcher, sondern nur in viel höherer, eminenter Weise zukommen, a. 8., und wiederum weil dieselbe teilweise auf Dinge geht, die die Natur der Engel nicht berührt, so spricht man auch bei ihnen nicht von diesen Kronen, a. 9. Dagegen, weil der Kampf, wofür diese Kronen erteilt werden, auch den Körper betrifft, so flutet ein Abglanz derselben auch auf diesen über, a. 10.; und so sind also wesentlich drei Kronen zu unterscheiden für den dreifachen Kampf und Sieg über Fleisch, Welt und Teufel, a. 11., und jede derselben hat ihre gewissen Vorzüge, insofern jeder der drei genannten Kämpfe seine besondern Schwierigkeiten und Auszeichnungen hat, indem der erste durch seine Gefahr und Länge, der zweite durch seine Heftigkeit, der dritte durch die Erhabenheit seines Gegenstandes, den Sieg der Wahrheit über Satan, sich auszeichnet, a. 12., wie denn auch wegen der Größe der aufgewendeten Mühe die Krone für das eine oder andere Werk eine größere sein kann, a. 13.

c. Der Zustand der Verworfenen, qu. 97.—99. Dabei kommt in Betracht: die Strafe der Hölle, Wille und Intellekt der Verworfenen, und die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes in ihrer Bestrafung.

Die höllische Strafe, qu. 97. Die Schrift spricht von einem Feuer, in das die Verdammten geworfen werden, Matth. 25, 41, von einem Wurm, der sie nagt, Eccli. 7, 19, von Weinen und Zähneknirschen, Luk. 13, und von einer

ewigen Finsternis, Matth. 22, 14; es fragt sich, wie das zu verstehen sei. Jedenfalls nun wird der Verdammte von den verschiedenen irdischen Elementen gepeinigt, weil er sich ganz dem Irdischen ergeben, a. 1.; jedoch, weil Pflanzen und Tiere nach der Vollendung nicht mehr sind, so kann der Wurm nur geistig als die Gewissensbisse gefaßt werden, a. 2. Das Weinen aber ist, weil eine körperliche Sekretion nicht mehr stattfindet, nur eine von der Seele überquellende Affektion in Antlitz und Augen, a. 3. Die Finsternis endlich, die dem verfinsterten Geiste entspricht, wird eine solche sein, daß in ihr doch das Licht zur Erkenntnis der Strafen nicht gebricht, a. 4. Was dann das höllische Feuer anbetrifft, so ist zu unterscheiden zwischen dem Feuer für die Seelen der Abgestorbenen und für die erstandenen Leiber; von ersterem wurde bereits abgehandelt (cf. qu. 70., a. 3.), letzteres ist jedenfalls als für Körper bestimmt auch ein körperliches, a. 5., wenn es auch, wegen seiner Materie, andere accidentelle Eigenschaften haben mag, als das irdische, wie es auch der Nahrung wie das irdische nicht bedarf, a. 6.; wo aber der Ort desselben sei, ist mit Sicherheit nicht zu bestimmen, obwohl den Ausdrücken der Schrift das Erdinnere am meisten zu entsprechen scheint, a. 7.

Wille und Intellekt der Verworfenen, qu. 98. Aus dem Begriff der jenseitigen Vollendung läßt sich auch einigermaßen der geistig moralische Zustand der Verworfenen erschließen. Weil im Bösen vollendet, ist auch ihr Wille im Bösen verhärtet; deshalb, obwohl er von Natur aus durch den Schöpfer eine Hinneigung zum Guten hat, so ist er in seiner Wahl, wenn er auch etwas kreatürlich Gutes wollte, doch, weil er dasselbe nicht in der rechten Ordnung auf Gott hin will, immer böse, a. 1.; deshalb haben sie auch nicht eine Reue über das Böse, sondern nur über die daran geknüpfte Strafe, a. 2., mit Rücksicht auf welche sie sogar ihr Nichtsein der Existenz vorziehen würden, a. 3. Dieser

Wille des Bösen wünschte darum auch, als vollkommener Haß, selbst die Guten und Seligen mit sich verdammt, a. 4., und steigert sich, obwohl Gott als das höchste Gut an und für sich der höchste Gegenstand der Liebe ist, doch, wegen seiner Strafgerechtigkeit, bis zum Gotteshaß, a. 5.; jedoch hat diese Bosheit der Willensrichtung kein weiteres Mißverdienst mehr zur Folge, weil mit dem Tod Verdienst und Mißverdienst aufhören; höchstens daß für das verführerische Eingreifen der Dämonen in die Welt, nach dem Weltgericht eine accidentelle Vermehrung ihrer Strafe harrt, a. 6. — Das Erkennen dann dessen, was sie hienieden erkannten, hört zwar in den Verdammten nicht auf, aber es wird ihnen selbst nur wieder zu höherer Qual, denn sie erkennen das Böse, das sie getan und das Gute, das sie verloren oder hätten erreichen können, a. 7.; an Gott denken sie nur, insofern die Wirkung seiner Gerechtigkeit sie an ihn gemahnt, a. 8., und an die Seligen haben sie die sie quälende Erinnerung an ihre Glorie, die sie zum Teil beim Weltgericht geschaut, a. 9.

Die Ewigkeit der Höllenstrafe, qu. 99. [qu. 101.] Diese Strafen nun dauern nach den klaren Aussprüchen der Schrift ewig: „sie gehen ein zur ewigen Strafe", Matth. 25, 46; es verhält sich eben mit dem Ausschluß vom ewigen Reich, wie mit dem Ausschluß vom zeitlichen Reich: wie hier die Unverbesserlichen für immer ausgeschlossen werden durch Verbannung oder Tod, so werden, die in der Sünde verharren, für immer vom himmlischen Reich durch den ewigen Tod ausgeschlossen; ebenso verdient die Verschmähung des ewigen Lebens den ewigen Verlust desselben, der beständige oder endgültige Sünderwille, der, wenn es ungestraft geschehen könnte, immer in der Sünde verharren würde, eine beständige Sündenstrafe, das Verlegen des Endzieles in die Kreatur das Verfehlen des göttlichen Endzieles, die Beleidigung des unendlichen Wesens eine der Aus-

dehnung nach unendliche Strafe, da ein unendliches Maß derselben für ein endliches Wesen nicht möglich ist, und so muß die Strafe der Verworfenen eine ewige sein und widerspricht die Ewigkeit der Höllenstrafe nicht der Gerechtigkeit Gottes, a. 1. Allein im Laufe der Zeit gab es schon solche, welche die Ewigkeit der Höllenstrafe leugneten: so die Origenisten für die Dämonen, von denen sie behaupteten, daß ihre Strafe wieder aufhöre, und daß es eine „allgemeine Wiederherstellung" gebe; aber die Kirche hat die Lehre verworfen und sie enthält auch eine Ungerechtigkeit gegen die guten Engel in sich, deren Belohnung dann nach ihrer Meinung auch wieder einmal aufhören müßte, a. 2. Andere meinten dann, wenigstens für die Menschen können die Strafen nicht ewige sein, es widerspreche das der Barmherzigkeit Gottes; allein dagegen spricht die Schrift und bei den Menschen liegt der gleiche Grund der Ewigkeit der Strafe vor, wie bei den bösen Engeln, nämlich das endgültige Beharren im Bösen, das mit dem Tode eintritt, wie bei den Engeln bei dem Fall, a. 3.; aber doch die Christen sollen nach andern wegen ihrem Glauben vom ewigen Tode bewahrt werden, jedoch sagt der Apostel: „ohne Werke ist der Glaube tot", Jac. 2, 20, und „nur der den Willen des Vaters tut, geht in das Himmelreich ein", Matth. 7, 21, deshalb muß er auch von den andern Sünden nicht nur vom Unglauben frei sein, a. 4.; und ähnlich retten auch die Werke der Barmherzigkeit nicht vom Untergang, wenn sie nicht in der Liebe Gottes gewirkt wurden, und „deshalb ist festzuhalten, daß, wer immer in schwerer Sünde dahinstirbt, einen solchen weder der Glaube, noch die Werke der Barmherzigkeit von der ewigen Strafe befreien werden, auch nicht nach einer noch so langen Zeitdauer", a. 5.

* * *

Mit dieser Schilderung der ewigen Finsternis schließt die Summe ab, gleichsam um damit das vorher entworfene Bild der verklärten Kirche des Jenseits durch den dunklen Hintergrund nur in um so helleres Licht zu stellen. — Und so steht das mit diesen Ergänzungen des Supplementes bis zur abkrönenden Kreuzblume vollendete System des theologischen Lehrgebäudes des hl. Thomas da: als eine ebenso einheitliche, auch äußerlich symmetrische und großgedachte Erscheinung aus der Blütezeit des Mittelalters, wie jener erhabene Dom am Rhein, dessen Plan vielleicht er noch geschaut; als die bis dahin einheitlichste christliche Weltauffassung, wie die Gotik der einheitlichste Kirchenbau war, in der, mit weniger Sinn fürs Historische, der Mensch mehr subjektiv gefaßt, in seinem Ausgang von Gott in der Schöpfung, in seiner Hinbewegung zu Gott durch die freie moralische Betätigung, in seiner Förderung zum Ziele durch Christus und in seiner ewigen Ruhe und Vollendung in Gott geschildert, und so Dogmatik und Moral, Scholastik und Mystik, zu einem geschlossenen großen Ganzen vereinigt und alles auf die Grundform des Kreuzes gestellt wird: von Gott, zu Gott, durch Christus, in Gott. — Es kamen neue Kulturepochen, die der Renaissance und der Neuzeit, mit mehr Sinn für die geschichtliche Behandlung; sie entwickelten gewisse Partien auch der theologischen Wissenschaft vollkommener und weiter, hoben die einzelnen Disciplinen selbständig heraus und legten bei der Vorliebe für das Historische dem Ganzen ein neues Einteilungsprinzip zu Grund: die augustinische Idee vom „Reiche Gottes“, wodurch besonders eine objektivere Auffassung der Geschichte der Offenbarung und Kirche als Entwicklung eines „Gottesdramas“ ermöglicht war. Allein wie in der Kunst der dieser Bewegung analoge Renaissancestil zwar auch von der Gotik abweichende neue Formen dem Kirchenbau zu Grunde legte, aber doch, wenn er ein kirchlicher bleiben wollte, sich auf den alten traditionellen

Grundriß aufbauen mußte: so wird auch ein jedes spätere christliche Lehrgebäude, wenn anders es ein wahrhaft kirchliches sein will, sich auf die ewigen unverrückbaren Prinzipien aufbauen müssen, die der Summe des heiligen Lehrers zu Grunde liegen. Diese aber wird für alle Zeiten dastehen als eines der großartigsten und einheitlichsten Systeme christlicher Weltauffassung und in ihrer Vereinigung von Philosophie und Offenbarung als eine wahre

Summe oder Inbegriff natürlicher und übernatürlicher Weisheit.



Anhang.

Die Prinzipien der thomistischen Philosophie.

Beim Abschluß des Studiums der Summa theologiae drängt sich dem aufmerksamen Leser die Beobachtung auf, daß Thomas in seinen speculativen Entwicklungen immer von gewissen allgemeinen Prinzipien ausgeht, aus denen er dann bei den einzelnen aufgeworfenen Fragen deduktiv die Lösung ableitet. Dadurch gewinnt sein System jene spekulative Tiefe, die es vor jedem andern ausgezeichnet, es sind diese Prinzipien gleichsam der „Goldgrund", von dem sich das Kunstwerk der Summe abhebt, wie ein mittelalterliches Altarbild von seinem verklärten Grunde. Es mag deshalb zum Abschluß als angezeigt erscheinen, diese Prinzipien kurz zusammenzustellen, wobei aber nur die obersten und wichtigsten in Betracht kommen können, während die abgeleiteten mehr Gegenstand ontologischer Untersuchungen sein müssen.[1])

Ueberblickt man nun diese Prinzipien zunächst im allgemeinen, so beobachtet man, daß sie herübergenommen sind aus der Grundanschauung der Offenbarung, wie sie besonders in den Sapientialbüchern der Bibel ausgesprochen ist und dann aus der bessern heidnischen, speciell platonisch-aristotelischen Philosophie (darum auch aus dem neuplatonischen liber de causis) wie sie sich nun in Kombination mit der patristischen Weisheit, besonders eines Augustin und Dionysius Areopagita, fortan als philosophia perennis in den christlichen Schulen erhält. Vergleicht man dann die einzelnen Prinzipien miteinander, so kommt man zu der Einsicht, daß

[1]) Cf. Dr. N. Kaufmann: Aristotelische Ontologie.

Ein oberstes und Grundprinzip alle andern beherscht und verbindet und die Grundanschauung der Summe in philosophischen und theologischen Dingen bildet und dieses lautet: Das Erste in allem Sein und Wirken ist der actus purus der Gottheit. Der Gottesgedanke ist das allbeherrschende Prinzip der mittelalterlichen speciell thomistischen Spekulation: Gott, als actus purus, als das reine absolute Sein, und das unendliche vollkommene Wesen ist in allem das Erste: in der Schöpfung, Vorsehung, Erlösungs- und Gnadenthätigkeit, wie in der Vollendung der Dinge. Daraus leitet sich dann sogleich der weitere Gedanke ab: daß überhaupt, auch im Geschöpflichen, aber immer unter dem Einfluß der prima causa, dem actus purus, das Vollkommene in irgend einer Richtung, das Aktuelle, Höhere, auch das an und für sich Frühere, das unter ihm Stehende beherrschende und gottverähnlichende ist. Und so lassen sich denn die verschiedenen Prinzipien wesentlich auf vier Gruppen, die miteinander in logischem Zusammenhang stehen, zurückführen: auf die Axiome über Akt und Potenz, Form und Materie, vorbildliche und Zweckursache, was sich wieder einigermaßen deckt mit den vier aristotelischen Ursachen: causa formalis, materialis, finalis und efficiens. Davon nun im Einzelnen:

1. Die Axiome über actus und potentia. Der oberste Gedanke aller thomistischen Spekulation ist der Satz: actus simpliciter prius quam potentia, das Aktuelle, das Wirkliche oder Vollkommene ist schlechthin das Frühere als das bloß Mögliche oder zu Verwirklichende, d. h. wenn auch in den Mittelursachen das zu Verwirklichende zeitlich vor dem Verwirklichten ist, so ist doch in den ersten Ursachen, also logisch schlechthin das Vollkommene vor dem zu Verwirklichenden, z. B. die Pflanze vor dem Samen. Daraus folgt dann in letzter Instanz, wie bereits ausgeführt wurde, daß das schlechthin Erste der actus purus, die reine Wirklichkeit ist, also das reine Sein, die absolute Vollkommenheit d. i.

Gott. Dieser actus purus aber ist als Erstes auch das ens a se und als solches ein ens absolutum, necessarium und infinitum. — Ist aber das Aktuelle das schlechthin Frühere, so ist es auch die Ursache der Verwirklichung oder Entwicklung des Potentiellen; daher der fernere Satz: de potentia non potest aliquid reduci in actum nisi per aliquod ens in actu, wie z. B. das Feuer, das das Warme in actu ist, das Holz, welches nur potentia warm ist, wirklich warm macht, I. qu. 2. a. 3, womit der andere Satz verwandt ist: magis vel minus bonum, verum, ens postulant maxime ens et bonum, quod est causa eorum. — Damit ist das andere Prinzip gegeben: was in einer Gattung das schlechthin Aktuelle, das Vollkommenste ist, ist auch irgendwie die Ursache aller Verwirklichung oder Vervollkommnung in derselben Gattung: quod dicitur maxime tale in aliquo genere est causa omnium quae sunt illius generis, wie z. B. das Feuer, das die Wärme schlechthin ist, Ursache alles Warmen ist (ibid. cf. Aristot. Metaph. lib. 2 text. 4.); daraus folgt aber ferner, daß jedes Wirkende in Kraft der ersten Ursache wirkt: omne agens agit in virtute primi agentis. — Dann aber ist auch in jeder Bewegung oder Verwirklichung, die immer ein Uebergang vom Möglichen zum Wirklichen, also etwas Zusammengesetztes aus Akt und Potenz ist, das Bewegende und Anstoßende, das Aktuelle; daher: omne quod movetur ab alio movetur und movet autem aliquid secundum quod est in actu (qu. 2 a. 3), d. h. das vom Potentiellen verschiedene Aktuelle ist das Bewegende, das Potentielle aktualisierende. Damit aber kommt man zuletzt und zu oberst zu dem Axiom: possibile vel contingens praessupponit necessarium, d. h. das bloß Potentielle kann sein oder nicht sein, seine Verwirklichung ist von einem andern abhängig, das in sich notwendig ist, und darum: necesse est ponere aliquid quod est per se necessarium et hoc est actus purus (ibid.).

So ergeben sich in logischer Gedankenfolge eine Anzahl von Prinzipien aus dem Satze: actus simpliciter prior quam potentia und es folgen aus denselben die wichtigsten Konsequenzen: die Annahme eines ersten nichtbewegten Bewegers, der actus purus, reine Wirklichkeit ist, also die Existenz Gottes; ferner der Schöpfungsbegriff, denn es muß das Sein, das nicht das Sein an sich ist, von einem stammen, das das Sein an sich, das schlechthin Seiende ist (cf. I. qu. 44. a. 1.) und endlich der concursus universalis und die praemotio physica, die göttliche Allwirksamkeit und die durchgehende Priorität der Gnadenwirksamkeit, weil jede Tätigkeit in Kraft der ersten Ursache wirkt (cf. I. qu. 105. a. 5.). Es ist darum die Lehre von der praemotio physica die notwendige Konsequenz der thomistischen Prinzipien. — Mit der Lehre von Akt und Potenz ist nun nahe verwandt die von Form und Materie.

2. Die Axiome über Form und Materie. — Die Form oder das Gestaltungsprinzip ist nämlich das Aktuelle und die Materie das Potentielle. Es ist die Lehre von Form und Materie eine der wichtigsten in der aristotelisch-scholastischen Philosophie, wird auf alle möglichen Zusammensetzungen, Bildungen und Veränderungen im Kreatürlichen, auch in Uebertragung auf geistigem, intellektuellen und moralischen Gebiet angewendet und knüpft unmittelbar an die Prinzipien von Akt und Potenz an. Weil nämlich die Form das Aktuelle, die Materie das Potentielle ist, so folgen daraus sogleich folgende Prinzipien: in omni compositione oportet esse, quae ad invicem se habent sicut potentia ad actum et haec sunt materia et forma, in allen zusammengesetzten Dingen ist die Form das Aktuelle; darum ferner: omne agens agit per suam formam, d. i. die Form ist das aktive Prinzip, und weil durch das Aktuelle das Potentielle vervollkommnet wird, so heißt es weiter: omne compositum ex materia et forma est perfectum et bonum

per suam formam und damit verwandt: perfectio omnis ex forma, imperfectio accidit rei secundum quod materia sub privatione (d. i. im Uebergang) invenitur, also die Form ist die Ursache der Vollkommenheit und damit der Güte. Diese Form oder das Gestaltungsprinzip kann dann aber eine forma substantialis oder accidentalis, eine wesensumbildende oder nur nebensächlich umändernde sein. Die forma substantialis nun gibt dem Ding seine specifische Vollkommenheit, gestaltet es zu dem oder dem specifischen Wesen; daher: unaquaeque materia per formam superinductam contrahitur ad aliquam speciem. Und weil endlich die Form das Aktive und Specifizierende ist, so folgt: agere sequitur esse, die Tätigkeit entspricht der specifischen Natur, es betätigt sich ein jedes Wesen seiner Art oder Wesenheit entsprechend und die Form ist das Tätigkeitsprinzip in den zusammengesetzten Dingen. (S. th. I. qu. 76 u. 82.)

Danach steht die Lehre von Form und Materie mit ihren verschiedenen einzelnen Prinzipien in naher Beziehung zu der Lehre von Potenz und Akt. Und auch die Form erscheint als das schlechthin Frühere Vollkommenere, als das den Wesen das Intelligible, Göttliche resp. Gottabbildliche aufprägende. Nun aber wirken die Formen oder Gestaltungsprinzipien, insofern sie nicht selbst vernünftige sind, nur so in Kraft eines höhern, intelligenten göttlichen Wesens, das nach einem ewigen Plane als in Abbilder seiner Ideen die Norm dieses vernünftigen Wirkens gelegt hat. Und so postuliert die causa formalis eine causa exemplaris und das führt zur Betrachtung der Prinzipien über die causa exemplaris.

3. Die Prinzipien über die causa exemplaris oder die göttlichen Ideen. — Hier nun gilt als oberstes Prinzip: non est ordo nisi ordinantis rationis oder omnis ordinatio est rationis, d. h. es gibt keine Ordnung oder zweckmäßige Einrichtung außer von einer ordnenden Ver-

nunft. Daher wo, wie in der Natur, eine zweckmäßige Ordnung ist, ohne daß die Naturwesen selbst vernünftig sind oder mit bewußter Absicht handeln, da muß ein vernünftiges Prinzip außer ihnen angenommen werden: ea quae non habent cognitionem non tendunt in finem, nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente (I. qu. 2. a. 3.). In allem aber, was nicht durch Zufall entsteht, für das ist die Form das Ziel seiner Bildung und das Wirkende muß diese Form oder den Plan in sich haben und deshalb muß für die Naturformen der Plan im Schöpfer liegen: in omnibus, quae non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cujuscunque; agens autem non agit propter formam nisi inquantum similitudo formae est in ipso et ideo necesse est ponere in mente divina ideas (I. qu. 15. a. 1.). Es sind darum dann die vernunftlosen Gestaltungsprinzipien oder formae ein Abglanz der göttlichen Idee, gleichsam verobjektivierte Ideen. — Diese Ideen Gottes von den einzelnen Wesen sind dann aber auf die Vollendung des Ganzen bezogen, denn: in quolibet illud, quod est ultimus finis proprie est intentum a principali agente, l. c. a. 2. und illud, quod est optimum in rebus existens, est bonum ordinis universi. Und da denn besteht in den göttlichen Ideen die Anordnung, um das bonum ordinis universi, die Vollendung des Ganzen zu erreichen, daß jeweilig die Vollkommenheiten, die sich in einem höhern Wesen in höherer Einheit und Weise finden, in den nächst niedrigern sich zersplittert, teilweise und unvollkommener, gleichsam ins Einzelne variiert wieder finden: talis est ordo in rebus, quod superiora in entibus sunt perfectiora inferioribus et quod in inferioribus continetur deficienter et partialiter et multipliciter, in superioribus continetur eminenter et per quamdam totalitatem et simplicitatem (I. qu. 57. a. 1.).

Mit dieser Auffassung von der causa exemplaris hat die aristotelische Formtheorie ihre Ergänzung durch die korrigierte platonische Ideenlehre gefunden und damit ist Zweck, Plan, Verstand und Idealität in die ganze Weltauffassung gebracht. Mit der Lehre von solchen vorbildlichen Ursachen berührt sich nun aber offenbar aufs unmittelbarste die von der Zweckursache.

4. Die Prinzipien über die causa finalis oder Endursache. — Weil nämlich der Plan oder die Idee von einer Sache der Ausführung vorausgeht, so wird deren Verwirklichung zum Endzweck; darum das Axiom: primum in intentione est ultimum in executione, das Ziel ist das Erstgewollte und zuletzt Erreichte, das Ziel und Ende. Zu einem Ziele dann führen gewisse Mittel, die auf dasselbe hingeordnet sein müssen, und zwar die nähern auf die fernern, die fernern auf das letzte Ziel, nur so wird das Handeln ein vernünftiges. Daher: omnia agentia necesse est agere propter finem (I. II. qu. 1. a. 2.) sed impossibile est in finibus procedere in infinitum (1. c. a. 3.); es muß also ein Endziel geben, und weil ein jedes Wesen seine Vollendung oder Vollkommenheit anstrebt, so ist diese das letzte Ziel: cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum (l. c. a. 5.). Die Vollkommenheit aber ist identisch mit dem Guten, darum: bonum appetitur oder Alles wird irgendwie unter der Rücksicht des Guten sub ratione boni angestrebt. Nun aber ist die Vollkommenheit oder Vollendung des Ganzen das Endziel; darum müssen die Teile auf dasselbe hingeordnet sein; daher die weitern Sätze: pars pro toto; totum sicut forma, pars ut materia; bonum universi praecedit bonum particulare. — Weil dann das Ziel das Angestrebte ist, so ist es auch das die Tätigkeit und die Mittel Bewegende: motus propter finem oder der Zweck bewegt als Gegenstand des Verlangens und da-

rum ist auch das Endziel, also Gott als das Gut schlechthin das bonum universale, das Erstbewegende. — Darum aber auch ist jeweilig das Höhere das das Niederere regierende und zum Ziele leitende, daher: inferiora per superiora reguntur. Und so besteht eine fortlaufende Reihe von Ursachen und Wirkungen, die alle auf ein ferneres Ziel hingeordnet sind; in diesen Reihen von Ursachen und Wirkungen aber kann man nicht ins Endlose fortschreiten und so muß es eine letzte Ursache von allem geben, die selbst nicht mehr verursacht ist und die nennen wir Gott: non est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum ... ergo necesse est ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant (I. qu. 2. a. 3.). Und so wird das ganze System der Ursachen und Prinzipien abgeschlossen mit dem Gottesgedanken und der actus purus, das Urbild aller Dinge, der Urgute erscheint als das Alles beherrschende, bewegende und vollendende oberste Prinzip.

Dieses also sind kurz zusammengestellt die hauptsächlichsten Prinzipien der thomistischen Philosophie, die gleichsam den „Goldgrund" bilden, von dem sich das große Bild der mittelalterlichen christlichen Weltauffassung abhebt. Alles geht dabei, um so zu sagen, von oben nach unten: das Erste ist das schlechthin Vollkommene und immer ist auch das relativ Vollkommene das das Unvollkommenere Emporziehende, Verwirklichende, wie auch auf das Ganze und seine Vollendung das Einzelne hingeordnet ist und alles nach ewigen Ideen sich zur Gottabbildlichkeit entwickeln soll. Insofern ist diese Weltauffassung geradezu „ein umgekehrter Darwinismus". Bei diesem ist das Potenzielle das Erste, in blindem Triebe ringt sich dasselbe zum Höheren empor und wenn daraus ein geordnetes Ganzes, ein Kosmos entsteht, so ist das das zufällige Resultat dieser blinden materialistisch oder pantheistisch gedachten Evolution. Dort, also von oben herab: Licht, Geist,

Ziel und bewußter Plan; hier, von unten herauf: ein unbewußtes Ringen ohne Ziel und Zweck, so daß sich diese zwei Weltauffassungen diametral entgegenstehen, wie Licht und Geist gegen Nacht und dunklen Trieb. Wo Licht und Wahrheit liegt, das ist damit gegeben und die Richtigkeit der thomistischen Prinzipien ergibt sich aus ihren Konsequenzen.



Alphabetisches Inhaltsverzeichnis.

A

Abendmahl Seite 371
Aberglauben 237
Abgestorbene, Ort, Zustand 423
Ablaß 394
Absolution 387, 394
Abstinenz 260
Abstraktion 84
Accidens 20
Accidentien der Eucharistie 367
acedia 201
actus elicit. imperat. 111, 115
actus hominis et humanus 110, 119
Actus et Potens 20
Actus purus 19
actio, Begriff von, 33
Accidens und Wesenheit 21
Adam, Erschaffung, 87
  Sünde 271
Adoptianismus 319
Adoption 414, durch Gnade 173
Aergernis 205
Allgegenwart 23
Allwirksamkeit 96
Allwissenheit 29
Allmacht Gottes 35, 39
Almosen 199
amor, benevolentiae 121
  concupiscentiae 121
Anbetung 231
Anschauung Gottes 26, 442
Anständigkeit in der Kleidung 273
Anwalt 224
Apathie, stoische 257, 124
Apollinarismus 302
Apostel, Gaben der, 277
Apostasie 187
appetitus, sensitiv, intellectiv 81
Appropriation 51
Arbeit 93, 291
Arianismus 42
ars 133
Artigkeit 273
assumptio 300
Auferstehung 431
Averroismus 80
Auferstehung Christi 342
Auferstehungsleib 433
Aufruhr 204
Axiome, ontolog. 453

B

Barmherzigkeit, Gottes, 36
  Werke d., 199
Beerdigung 428
Begriffe, ontologische 18 ff., 453
Beichte 384
Beichtgeheimnis 387
Begehrungsvermögen 81
  sinnliches 81
  geistiges 82
Begierde 123
Beharrlichkeit 254
Beschauliches Leben 282
Bescheidenheit 268

Beschneidung 358, 166
Beschwörung 235
Betrug 226
Bigotterie 236
Blasphemie 188
bonum delectabile 126
honestum 126
utile 126
Bös, Begriff von 59, 35
Buch des Lebens 39, 438
Buße 377 ff.
öffentliche 396

C

causa exemplaris 55, 31
efficiens 55
finalis 55, 105
materialis 55
Canon der Bibel 275
Ceremonialgesetz 165
Ceremonien 375
Ceremonien der Sakramente 354, 362, 373, 375
Contemplation 283
Coelum empyreum 72, 66
character indeleb. sacr. 350, 358, 361
Charismen 274
Christologie 296 ff.
communicatio idiomatum 312
Communismus 222
Concupiscibilität 121
contemplatio 283
contrapassum 218
cultus latriae 231
duliae 240, 231
Christi 320

D

Dankbarkeit 242
Darwinismus 88
Dämonischer Einfluß 101, 415
Deismus, 23, 95
Defektibilität 59
Dekalog 163, 247
Demut 268
Diebstahl 221
Dreipersönlichkeit 41

E

Ehe 405 ff.
Güter der 410
Ehebruch 417
Ehekontrakt 405
Ehesakrament 406
Ehehindernisse 410 ff.
Ehre 107
Ehrenbezeugung 240
Ehrgeiz 252
Ehrwürdigkeit 259
Eid 234
Einheit 25
Einwohnung des h. Geistes 53
Ekstase 278
Engel, ihre Wirkung auf Natur und Mensch 99
Engel, böse 67
Engelchöre 98
Engellehre, 60 ff., 97
Enthaltsamkeit 265
Erschaffung des Menschen 87
Erbsünde 146
Emanation 55
Empyreum 72
Empfängnis, unbefleckte 324
ens 19
Episkopat 288, 404
Erkennbarkeit Gottes 25
Erkenntnistheorie 79, 83, 90
der Engel 62
Erkenntnis Christi 307
Erkenntnis der Abgeschiedenen 86

Erkenntnis, transcendentale 86
Epikie 246
Epiphanie 328
eubulia 133, 212
Eucharistie 363 ff.
 Wirkung der 369
Ewigkeit 24, 441
 der Höllenstrafe 449
Exkommunikation 392, 186
Exorcismen 359

F

Fatum 102
Fasten 260
Fegfeuer 425
Feuer, der Hölle 447
Firmung 360
filioque 49
Freiheit des Willens 82, 110
Freigebigkeit 245
Freude und Trauer 123, 197
Freundlichkeit 245
Friede 197
Frömmigkeit 229, 247
 Gabe der 247
frui und uti 113
Früchte des hl. Geistes 140, 185
 der Seligen 446
Form 20, 34, 70
 anima form. corp. 77
Form und Materie der Sakramente 348, 354, 361, 365, 368
Furcht und Kühnheit 127, 248, 250
Fürbitte für die Abgestorbenen 427
 der Heiligen 429
Fürsprech 224

G

Gaben des hl. Geistes 139, 184, 190, 207, 212, 247, 255
Gaben der Seligen 445
Gabe der Rede 248
Gaumenlust 261
Gebet 230
 des Herrn 230
Gebet Christi 317
Geburt Christi 237
Geduld 254
Gefühllosigkeit 250
Gehorsam 241
Geist, hl. 49
Geistigkeit der Seele 75
Geiz 246
Gelübde 233
generatio, Begriff der 43
generatio aequivoca 73
Genugtuung 388
 stellvertretende 338
Gemüt 113, 126, 82
Gerechtigkeit 214
 Arten der 217,
Gerechtigkeit Gottes 36
Gericht, letztes 438
 Kläger, Zeuge, Fürsprech 224
Gesang, liturgischer 375
Geschämigkeit 258
Gesetz 155
 ewiges 157
 menschliches 157
 göttliches 161
 Naturgesetz 157
 der Gnade 169
Gestirne, ihr Einfluß 102
Gewänder, priesterliche 405
Gewissen 81
Gewohnheit 130
Glaube 179
 Gaben des 184
 Sünden 185
Glorie der Seligen 446
Glückseligkeit, irdische 108

Glückseligkeitslehre 105 ff.
Gottesbeweise 18
Gotteserkenntnis 25
Gottes Eigenschaften 20 ff.
Gottesnamen 27
Gottebenbildlichkeit 89
Gottesmutter 328
Göttliche Tugenden 135
Götzendienst 236
Gnade, ihr Wesen 171
 ihre Notwendigkeit 171
 Einteilung der 174
 Ursache der 175
Gnade Christi 304
gnome 133, 212
Grablegung 340
Großartigkeit 253
Gut, Begriff von 22, 23, 94
Güte d. moralischen Handelns 115
 Gottes 22, 36

H

Habitus 130
Hauchung d. hl. Geistes 43
Haß 201, 122
Handel 226
Hauptsünden 149
Hartnäckigkeit 255
Härte 268
Häresie 187
Hedonismus 124
Heidentum 186
Heiligkeit 229
Heiligung 176
 Mariä 323
Herrschaft Christi 345
Herz-Jesu-Andacht 320
Heuchelei 244
Hexaëmeron 70 ff.
Himmelfahrt Christi 344
Hochmut 270
Hochachtung gegen Obere 240
Hochsinnigkeit 251
Hölle, Ort, Strafe der 447
Höllenfahrt Christi 341
Hoffnung u. Verzweiflung 126, 189
Hoffnung, christl. 189
Homousie 52
honestas 259
Hypostase 45

I

Ideenlehre 31
Ideen, angeborne 63
Idololatrie 236
Indifferente Handlung 117
Inkarnation, Notwendigkeit d. 296
Individuum 46, 298
inhabitatio trinit 53
Inspiration 276
intellectus (mens) 80
intellectus, agens u. possibilis
 79, 62
Intention 113, 118
Ironie 244
Irreligiösität 238
Irregularitäten 403
Irascibilität 126
justitia et sanctitas originalis 91
justitia commutativa 217
 distributiva 218
Jungfräulichkeit 263
 Mariä 324

K

Kardinaltugenden 135, 208
Katechese 359
Keuschheit 262
Kindesliebe 239
Kinderparadies 425
Kirche 305
Kirchengesang 235, 375
Kleinlichkeit 253
Kleinmut 253
Klugheit 209

Klugheit, Arten der 211
Klugheit, Gabe der 212
Körperverletzung 221
Kreatianismus 104
Krieg 203
Kreuzestod Christi 336
Krone der Seligen 446
Kühnheit 128

L

Leben, Begriff von 34
Leben Jesu 331
tätiges und beschauliches 281
Lehramt Christi 332
Leib 77, 88
Leiden Jesu 335 ff.
Leidenschaft 119, 134
Leidensfähigkeit Christi 310
Licht, Wesen des 71
Liebe und Haß 121
Liebe Gottes 36
göttliche 193
Liebe, Ordnung der 195
Liebe, Wirkungen der 197
Liebe, Sünden gegen die 200
Liebe, Gaben der 207
Liturgie 373
Lob Gottes 235
gesungenes 235, 375
Logos 42, 48
Lüge 244
Luft 106
moralischer Charakter der 410

M

macula culpae 121
Mariologie 323 ff.
Martyrium 249
Materie 20, 69
Materie, ewige 55
Materialismus 76
Mäßigkeit 255
Mäßigung 256
meditatio 282
mens und ratio 80
Meineid 238
Mensch 74
Meßopfer 373, 232
Militär 212
Mitleid 198
Mitte, der Tugend 137
Mittleramt Christi 321
Missio in der Trinität 53
Monotheismus 25
Monotheletismus 315
Monophysitismus 314
Motive, sittliche 112
Moralisch gut 2c. 116
Mystik 282

N

Namen, Gottes 27
Natur, Begriff 45, 297
Natur 69, 102
Einfluß der Engel auf sie 99
Natur, göttliche in Christus 300
menschliche in Christus 301
Verklärung der 441
Naturgesetz 157
Naturteleologie 69
Nächstenliebe 195
ihre Ordnung 196
Neid 202
Neugierde 272
Nepotismus 219
Nestorianismus 299
Notionen in der Trinität 47, 52
actus notionales 52
Nüchternheit 261

O

Obrigkeit 240
Oelung, letzte 396 ff.

Oekonomie 211
Ohrenbläserei 225
Ontologismus 84
Opfer 232
  Christi 318
  alttestamentliche 165
  neutestamentliche 169
Optimismus 40
Ordensstand 289
Orden, die verschiedenen 291
ordo 399
Ort, der Abgestorbenen 423

P

Paradies 93
Parusie Christi 440
passio 119
Paten 355
Pädagogik 103, 331
Pantheismus 21, 54, 58, 87
Pelagianismus 171
Perichoresis 53
Personenbegriff 45, 298, 300
Person, göttliche in Christus 300
Pessimismus 108
Pietätspflichten 239
poena 243
Potentia 20
  der Seele 78
Polygamie 419
Posaune, des Gerichtes 432
Prahlerei 244
Praktisches, Leben 284
Prädestination 37
Präexistenzianismus 88
Praemotio physica 96, 112, 171
Priestertum, Christi 318
Priesterweihe 399 ff.
Priesterstand 399
Primat 405
Privateigentum, Recht des 222
processio, in der Trinität 42
Prophetie 275
Providenz 37, 96
Psychologie 74
Ptolomäische Hypothese 72

Q

Quaestio 13
qualitas 130

R

Rache 243, 129
Raub 221
raptus, St. Pauli 278
Rat, Gabe des 212
Räte, evangelische 170, 286
ratio 80
reatus 151
Recht 215
Richter 222
Rechtfertigung 176
Regierung, Begriff der 93
Reichtum 107, 108
Relation, in der Trinität 43, 50, 52
Religion 228
  Sünden gegen die 236
Religiösität 236
Restitution 218
Reue 383
Richtergewalt, Christi 345
Rock, hl. 321
Ritus 373
Ruhmsucht 252

S

Sakramentenlehre 347
Sakrament, Begriff des 347
  Notwendigkeit des 348
  Wirkung des 351
  Ursache des 317
  alttest. 166

Sakrileg 238
Sanftmut 266
scientia 185
Scientia media 30
Scham 259
Schamhaftigkeit 262
Scheol 424
Schisma 203
Scheidebrief 420
Schlauheit 213
Schlechtigkeit, des moralischen Handelns 116
Schlüsselgewalt 390
Schmähung 224
Schmeichelei 245
Schmerz und Heilmittel f. d. 125
Schönheit 22, 121
  moralische 259, 263
Schöpfungslehre 54 ff.
Schrift, hl., Glaubensquelle 15
  ihr mehrfacher Sinn 15
Schuld, Begriff der 151
Schutzgeister 101
Schwere der Sünde 153
Sechstagewerk 71
Seele, Begriff der 75
Seelenvermögen 78
Selbstbeherrschung 265
Seligkeit Gottes 40, 444
  der Heiligen 444
Seligkeiten, acht 139, 185, 191, 207, 212, 247, 255
sensus communis 79,
sessio ad dexteram Patris 345
Siebenzahl, der Sakramente 352
Sinne, äußere 79
  innere 79
Sinnlichkeit 257
Simonie 239
Sitte 133
Sozialismus 91
Sohn Gottes 43, 48, 300, 319
species sensibilis, intelligibilis intentionalis 80, 84, 42
Spekulative Theologie 15
spiratio 48
Sponsalien 407,
Spekulation 281
Spott 225
Sprachengabe 279
Staatsklugheit 211
Stand, Begriff, Pflichten 274, 286
Stammeltern 90
Starkmut 248
Stärke, Gabe der 255
Strafe, Begriff der 151, 153
  ewige 411
Streit 204
Sünde, ihr Wesen 140
  Einteilung 141
  schwere, läßliche 153, 213
  Ursachen 149
  Wirkung 149
Sünden, gegen den hl. Geist 188
Sündennachlassung 379
Symbolik 69
Synesis 212, 133
Synteresis 81

T

Taufe 353 ff.
  Johannis 330
  Christi 330
Teleologie 19, 69
Terminologie i. d. Trinitätslehre 46
  christolog. 312
Testament, altes 161
  neues 169
Tätiges Leben 281, 284
Theologie, Wesen u. Begriff derselben 15

Theosophie 184
Torheit 207
Tod 433
  Christi 339
Tollkühnheit 250
Tötung 220
Transsubstantiation 365
Transcendentale Erkenntnis 86
Trauer 125
Trieb 119
Trichotomismus 77, 302
Trinität 41
Trunksucht 261
Tugend 131, 215
  Eigenschaften der 137
  Einteilung 208
Typologie 168

U

Umstände d. moralisch. Handelns 111
Unempfindlichkeit 257
Unendlichkeit 23
Unenthaltsamkeit 266
Unfehlbarkeit, des Papstes 180
Unglaube 186
Ungleichheit, in der Welt 58
Ungerechtigkeit 216
Unio hypostatica 297
Unmäßigkeit 261
Unsterblichkeit, der Seele 75
Unkeuschheit, Arten der 263
Ursachen, letzte 55
Ursünde 271
Urstand 90
Ursprung des Bösen 59

V

Vaterlandsliebe 65, 239
Vaterunser 230
Verblendung 188
Verdienst und Schuld 118
Verdienstlichkeit, d. guten Werke 177
Verdrossenheit 201
Vergeudung 254
Vermessenheit 192
Vernunft und Verstand 80
Verklärung 437
  der Natur 441
  auf Tabor 334
Verleumdung 225
Vermessenheit 192, 252
Verschwendung 246
Versuchung Christi 332
  Gottes 238
Verspottung 225
Vertrag 217
Verwünschung 226
Verzweiflung 191
vestigium 56
vis aestimativa 79
Vielheit und Ungleichheit der Dinge 58
Visio beatifica 26, 442
Vollkommenheit, Stand der 286
  Gottes 22
  Christi 303
Vorsehung 37, 96
Vorzeichen, des Gerichtes 429

W

Wahrheit, Begriff der 32
Wahrhaftigkeit 243
Wahrsagerei 237
Weichlichkeit 255
Weihen, sieben 402
Weisheit 15
  Gabe der 207
Weltbrand 430
Weltende, Zeit desselben 432, 430
Weltgericht 438
Welterhaltung 95

Weltregierung 93 ff.
Werke der Barmherzigkeit 199
Wert Christi 322
Wesenheit 21
Wille 82
Wille Gottes 35
Willensfreiheit 82
frei, unfrei 110
Wißbegierde 272
Wohltätigkeit 198
Wohnungen, des Himmels 444
Wunder 96, 40
Wunder Christi 333
Wundergabe 280
Wucher 227

X

Xenodochie 199

Z

Zank 203
Zanksucht 245
Zauberei 236
Zehnten 233
Zeit und Raum 24, 70
Zeitalter, sechstes 297
siebentes 432
Zeitlichkeit der Welt 57
Zeuge 224
Zins 227
Zorn 128
Zornmut 267
Zufall 37, 94, 95
Zulassung, des Bösen 145
Zustand, d. ungetauften Kinder 425
Zügellosigkeit 257
Zurechtweisung, brüderliche 200
Zwietracht 202




G.E.STECHERT
& Co.
NEW YORK


89094348125
B89094348125A